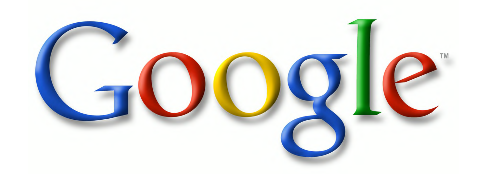
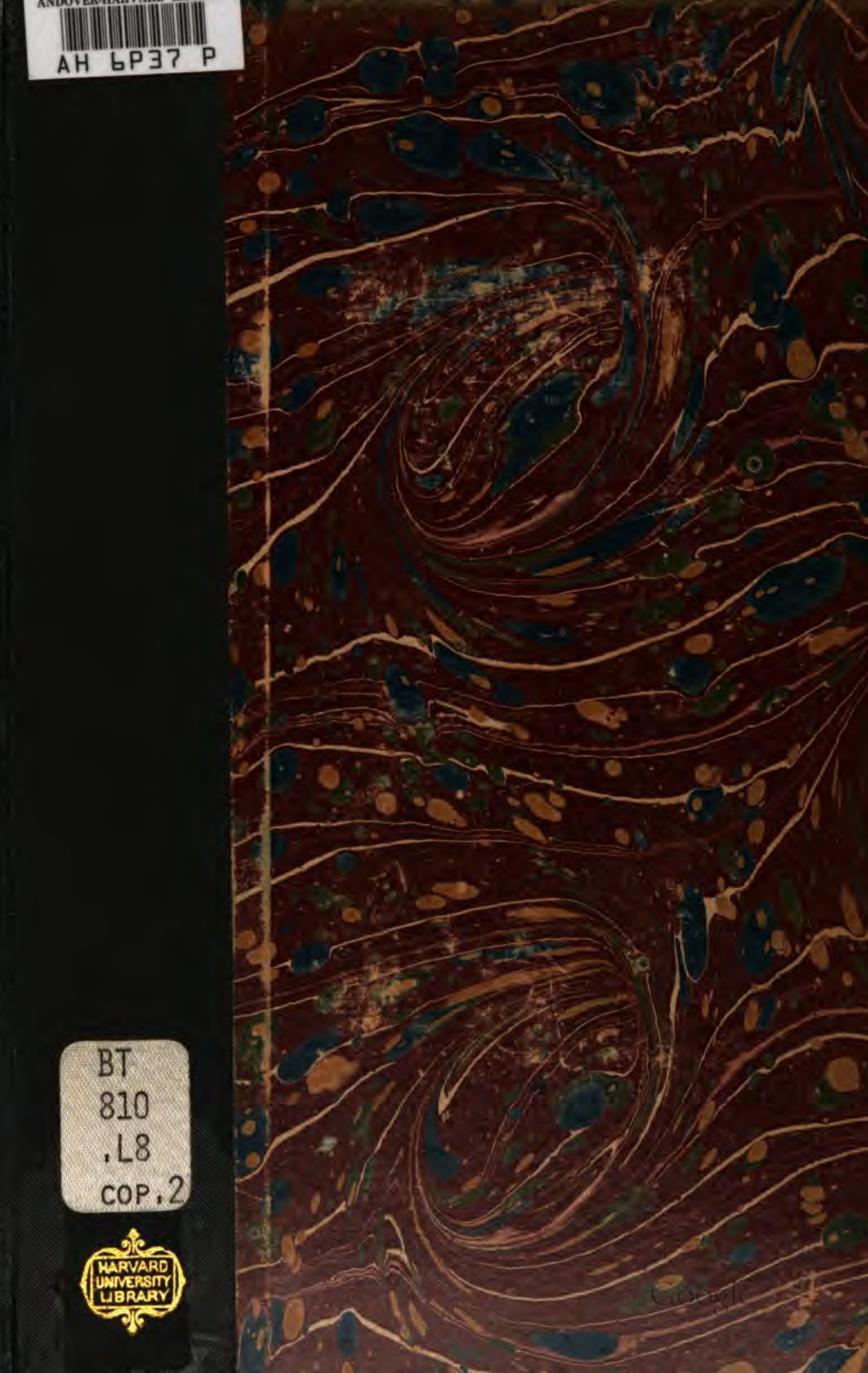




AH 6P37 P
BT
810
.L8
COP.2
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
Digitized by Google


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen.

und

D. W. Lütgert, Prof. in Halle a. d. S.

Zwölfter Jahrgang 1908.

Drittes Heft:

Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth.

Von D. W. Lütgert.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1908.

Freiheitspredigt

und

Schwarmgeister in Korinth.

Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei.

Von

Wilhelm
D. W. Lütgert,
Prof. in Halle a. d. S.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1908.

Inhalt.

Einleitung.

Die christliche Gemeinde hat von Anfang an zwischen zwei Fronten gestanden. Auf der einen Seite stand das Judenchristentum. Es ist das Verdienst von Baur und der Tübinger Schule, auf die Bedeutung hingewiesen zu haben, die der Kampf zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum für die erste christliche Gemeinde hatte. Durch ihn ist es zur Tradition geworden, in diesen beiden Parteien die beiden Gegner zu sehen, die einander in der Urchristenheit gegenüberstanden, und durch deren Kampf und Frieden die innere Bewegung in die erste Gemeinde kam. Streitig war und blieb seit Baur, wie weit sich der Gegensatz ausdehnte, ob er die ganze Gemeinde, bis hinein in den Apostelkreis gespalten hat, oder ob dieser Kern der Gemeinde in sich einig blieb und die Judaisten nur einen Flügel der Gemeinde bildeten; ferner ob zwischen beiden Richtungen nur ein Gegensatz bestand, so daß die schließliche Vereinigung nur durch äußere Vermittlung zustande kam, oder ob auch ein gemeinsamer Glaube sie innerlich miteinander verband, und so schließlich eine Einigung möglich machte.

Aber so oder so. Die beiden Gegner, die sich bekämpften und versöhnten, waren Judenchristentum und Heidenchristentum. Diese Auffassung ist durch Baur zur Tradition geworden, ebensogut durch den Widerspruch gegen seine Geschichtskonstruktion, als durch deren Ausgestaltung. —

Allein der Apostelkreis hatte Gegner auf beiden Seiten. Auf der einen Seite standen die Vertreter des Gesetzes, aber auf der

andern Seite stand von Anfang an ein Feind, der diesem ersten diametral gegenüberstand: die Verdreher der Freiheitspredigt. Die Gemeinde stand zwischen Nomisten und Antinomisten, so wie die Reformatoren zwischen der alten Kirche und den Schwärmern. Diese Lage machte den Kampf der Gemeinde schwer. Im Kampf mit der einen Richtung geriet sie in Gefahr, in die andere hineinzugeraten, oder wenigstens mit ihr verwechselt zu werden. Mit jedem der beiden Gegner mußte der Kampf so geführt werden, daß dadurch der andere Gegner nicht ins Recht gesetzt wurde.

Der Kampf mit dem Judenchristentum ist infolge der Anregung Baurs reichlich untersucht worden. Daß gleichzeitig, nach der entgegengesetzten Seite hin ein Kampf geführt werden mußte, tritt in der traditionellen Anschauung weniger hervor. Die Spuren dieses Kampfes in der neutestamentlichen Literatur erscheinen als undeutliche Zeichen gelegentlicher Kämpfe mit verschiedenen Gegnern, die unter sich in keinem Zusammenhang stehen. So haben denn auch diese Kämpfe keine geschichtlichen Wirkungen gehabt, sondern höchstens die Bedeutung eines Vorspiels der späteren Kämpfe mit der Gnosis. —

Diese Auffassung bedarf der Korrektur. Aber ehe der Kampf der ersten christlichen Gemeinde mit dieser Richtung, die wir Schwärmer nennen wollen, zusammenhängend dargestellt werden kann, bedarf es einiger Voruntersuchungen. Zu ihnen gehört die folgende Abhandlung, die sich im wesentlichen mit der Christuspartei in Korinth und deren Wirkungen in der ersten christlichen Gemeinde beschäftigt. Die Aufgabe macht es nötig, sich zunächst die paulinische Freiheitspredigt wenigstens im Umriß zu vergegenwärtigen. Will man die Entstellung der Freiheitspredigt verstehen, so muß man sich diese selbst erst klar machen.

Die folgende Skizze der urchristlichen Freiheitspredigt geht hinaus über das, was zum Verständnis der Verhältnisse in Korinth nötig ist, denn sie soll auch andere Untersuchungen vor-

bereiten, die sich mit der Verdrehung der Freiheitspredigt im Urchristentum beschäftigen. Nur eine derselben soll vorläufig dargestellt werden.

Die Freiheitspredigt des Paulus enthält zwar auch manche Probleme, und im Laufe der Geschichte ist sie sehr verschieden aufgefaßt worden. Gleichwohl läßt sie sich rein positiv darstellen ohne eine fortlaufende Diskussion. Aber die Untersuchung über die Christuspartei läßt sich nur in fortlaufender Auseinandersetzung mit der reichen Literatur geben, denn die traditionelle Auffassung hat so weit gehende Zustimmung gefunden, daß jedes ihrer Argumente genauer Prüfung bedarf und eine rein positive Darstellung sich hier verbietet. Auch sonst habe ich in diesem Kapitel möglichst reichlich zitiert, um den Anschein zu vermeiden, als wenn das Ergebnis auf einer ganz individuellen Exegese beruhte.

Erstes Kapitel.

Die christliche Freiheit nach Paulus.

Zu den Gütern, die die neutestamentliche Gemeinde Christus zu verdanken bekennt, gehört auch die Freiheit. Das Freiheitsbewußtsein ist keineswegs dem Apostel Paulus allein eigen, es gehört vielmehr zu den Stücken der christlichen Frömmigkeit, welche für die ganze Gemeinde charakteristisch sind. Es stammt aus dem Leben Jesu, und der Hauptbeweis dafür, daß es zur Frömmigkeit der ganzen Gemeinde gehört, liegt darin, daß dieser Zug in keinem der Christusbilder der Evangelien fehlt. Nach ihnen allen ist die Freiheit Jesu vom Gesetz ein Grundzug seines Wirkens, der aufs engste mit dem Gang seines Lebens verbunden ist. Er hat sie auch nicht nur als sein persönliches Vorrecht geübt, sondern er überträgt sie auf seine Gemeinde.

Aber in der Predigt des Paulus hat die Freiheit vom Gesetz freilich eine besondere Bedeutung. Eigentümlich ist ihm zunächst die Art, wie er sie begründet. Er leitet die Freiheit vom Gesetz vom Tode Jesu ab. Solange Jesus Fleisch ist und in der Welt steht, steht er selbst für Paulus auch unter dem Gesetz, Gal. 4, 4. Die Freiheit vom Gesetz hat er wie seinen gesamten messianischen Besitz erst infolge seines Todes durch seine Auferstehung. Da er nun nicht mehr in dieser Welt und im Fleisch ist, für die das Gesetz gilt, sondern im Himmelreich, so steht er nun auch in der Freiheit des Geistes und des Himmelreichs. Wie alle Güter, die ihm selbst gehören, auch der

Gemeinde gehören, deren Herr er ist, so auch die Freiheit. Diese Übertragung seiner Freiheit auf die Gemeinde soll durch das Bild Röm. 7, 1 ff. von der Frau, die durch den Tod des Mannes vom Gesetz frei wird, dargestellt werden. Es handelt sich nicht um ein beliebig gewähltes Beispiel. Gerade das Ehegesetz wird darum als Beispiel gewählt, weil Christus zur Gemeinde im Verhältnis des Mannes zum Weibe steht. Aus diesem Grunde überträgt er die Freiheit, die er durch seinen Tod selbst gewonnen hat, auch auf die Gemeinde. Sie ist durch seinen Tod dem Gesetz gestorben, d. h. von ihm frei geworden.

Frei sein das heißt für Paulus nicht mehr unter dem Gesetze stehn. Das Gesetz sieht er wie ein Gefängnis an, in dem die Gemeinde bis dahin festgehalten wurde, Röm. 7, 6; Gal. 3, 23. Als solches ist es freilich auch eine Wohltat: hält es den Menschen gefangen, so bewahrt es ihn doch auch für den künftigen Glauben. Es führt ihn zu Christus, wie der Sklave den Knaben zur Schule führt, Gal. 3, 24. Aber doch ist es ein Zaun, ein Druck, eine Last, die auf den Menschen liegt. Bei diesen Bildern denkt Paulus nicht in erster Linie daran, daß das Gesetz die alte Gemeinde von der Welt scheidet. Er denkt auch daran, Eph. 2, 14 ff. Und diese Scheidung von der Welt ist Schutz und Schranke zugleich. Aber hauptsächlich empfindet er das Gesetz als Druck und Gefängnis, weil es von Gott trennt. Unter dem Gesetze stehn und unter der Gnade stehn, beides schließt sich für ihn aus, Röm. 6, 15. Das Gesetz scheidet die Gemeinde von der Gnade Gottes, darum scheidet es vom Segen Gottes und von der Verheißung, Gal. 3, 13. 14. Das Gesetz scheidet vom Geiste Gottes. Denn wer unter dem Gesetze steht, der steht unter dem Fluche, Gal. 3, 10 ff., einfach darum, weil er das Gesetz nicht erfüllt. Darum steht ihm die ganze Menschheit, auch die Heiden, unter dem Fluche Gottes, Gal. 3, 14, unter dem Zorne Gottes, Röm. 1, 18—23. Unter dem Gesetze stehen heißt unter dem Zorne Gottes stehen. Es bedeutet getrennt

sein von dem Gott, der vergibt, und seinem Geist. Der Mensch, der unter dem Gesetze steht, ist damit beschränkt auf sich selbst und auf die Welt und von Gott verlassen.

Dieses Gesetz hat Christus aufgehoben. Er ist das Ende des Gesetzes, Röm. 10, 4. Christus und das Gesetz lösen einander ebenso ab und schließen einander aus wie der Geist und das Gesetz, der Glaube und die Werke. Die Freiheit vom Gesetz besteht also zunächst in der Freiheit vom Verdammungsurteil des Gesetzes, Röm. 8, 1, vom Zorne Gottes und der Schuld in der Vergebung der Sünden und der Gnade Gottes. Das ist Freiheit. Denn es ist ein ungehemmter, ungestörter, durch die Sünde nicht mehr aufgehobener Verkehr mit Gott. Die Schranke zwischen Gott und der Welt ist gefallen. Das Himmelreich, das Haus Gottes steht offen. Diese Freiheit spricht sich am kräftigsten am Schluß von Röm. 8 aus: ich bin überzeugt, daß uns nichts von der Liebe Gottes scheiden kann. Von der Liebe Gottes getrennt sein, das heißt gefangen sein, — durch nichts von der Liebe Gottes geschieden sein, das heißt für Paulus frei sein. Und das Bild des Johannes, daß die Freiheit des Sohnes Gottes darin besteht, daß er auf ewig im Hause des Vaters bleibt, 8, 35, drückt auch das Freiheitsbewußtsein des Paulus aus. Freiheit ist der Stand der Kinder Gottes, Röm. 8, 21. Er hat auch eine eschatologische Bedeutung. Denn auch die Befreiung vom Druck der Natur gehört dazu. Aber für die Gegenwart besteht er in der Befreiung von der Furcht, Röm. 8, 15; Gal. 4, 6. Ein Sünder zu sein und sich doch nicht mehr zu fürchten, das heißt frei sein. Denn die Furcht Gottes ist das, was von ihm trennt. Aber ihn fürchten, das heißt ein Knecht sein. Und das ist für Paulus ebensogut wie für Johannes das Gegenteil der kindlichen Stellung zu Gott. Frei sein, das heißt also glauben dürfen und können.

Aber die Freiheit bezieht sich nicht nur auf das Verdammungsurteil des Gesetzes, sondern auf das gesamte δικαίωμα

des Gesetzes, auch auf sein Gebot. Der Christ hat nicht nur über sich keinen zürnenden Gott mehr, sondern auch nicht mehr einen solchen, der nur gebietet und fordert. Auch dies heißt unter dem Gesetze stehn. Und das ist der Stand Israels. Über ihnen steht nur ein Gott, der gebietet, fordert, nimmt, droht und verspricht. Die Gemeinde aber steht unter einem Gott, welcher gibt, und auch das heißt, sie steht statt unter dem Gesetz unter der Gnade. Frei ist sie also nicht nur vom Fluch des Gesetzes, auch nicht nur von Menschensatzungen, auch nicht nur vom Zeremonialgesetz. Besonders die Unterscheidung zwischen Zeremonialgesetz und Moralgesetz, mit der man sich den Freiheitsgedanken hat verständlich machen wollen, findet sich bei Paulus nie, und ihre Eintragung führt nur zu einer Verflachung des Freiheitsbewußtseins. Die Gemeinde ist frei vom ganzen Gesetz. Und dies bedeutet auch keineswegs bloß, daß sie frei ist von der Kasuistik, wie man etwa aus Eph. 2, 15 geschlossen hat, als bestünde ihre Freiheit darin, daß sie statt vieler einzelner Satzungen ein einziges Gebot über sich hat. Auch hiermit ist der Gegensatz des Paulus gegen den Nomismus noch gar nicht berührt, und die Befreiung vom Gesetz besteht für ihn keineswegs in der Zusammenfassung desselben in das Liebesgebot. Sondern darin besteht sie, daß die Gemeinde statt eines Gottes, der Liebe fordert, einen solchen über sich hat, der zuerst Liebe gibt.

Es ist auch falsch, sich den Freiheitsbegriff des Paulus dadurch verständlich zu machen, daß man in ihm den modernen Begriff der Autonomie sieht, so daß die Freiheit etwa darin bestünde, daß der Mensch, der bisher einen Herrn außer sich hatte, sein eigener Herr wird und sich selbst gebietet. Denn die Gemeinde ist dadurch frei vom Gesetz, daß sie Christus gehört. Absolute Freiheit, Herrenlosigkeit, Dienstlosigkeit, gibt es für Paulus überhaupt nicht. Darum gibt es auch keine Emanzipation vom Gesetz, keine Selbstbefreiung, sei's durch eine Erkenntnis,

sei's durch einen Entschluß, die zur Freiheit führte. Da das Gesetz für Paulus etwas Göttliches ist, so kann auch nur Gott vom Gesetz befreien. Und wie er durch eine positive, geschichtliche Tat das Gesetz gegeben hat, so befreit er von ihm auch nur durch eine solche, nämlich durch den Tod seines Sohnes. Man steht daher entweder unter dem Gesetz — und auch die Heiden stehen für Paulus unter dem Gesetz, so daß sie erst losgekauft werden müssen, Gal. 3, 14 — oder unter Christus. Vom Gesetz wird die Gemeinde dazu befreit, damit sie nun Christus gehört und ihm dient, Röm. 7, 4; 14, 7. Darum stellt Paulus 1. Kor. 3, 23 Christus nicht neben die anderen Lehrer. Er gehört der Gemeinde nicht so, wie ihr die Lehrer gehören, sondern sie gehört ihm. Denn Christus gehört überhaupt nicht den Menschen, sondern er gehört Gott. Und weil er Gott gehört, ist er von den Menschen frei wie die Freiheit der Gemeinde von den Menschen ihren Grund darin hat, daß sie Christus gehört. Denn herrenlos ist für Paulus niemand. Von den Menschen wird auch Christus nur dadurch frei, daß er Gott gehört. Freiheit ist deshalb bei Paulus auch kein Menschenrecht, sondern Christenrecht. Alle Welt steht unter Gottes Regiment. Aber den Menschen regiert er durch das Gesetz und den Christen durch Christus. Christus zu dienen durch Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist, darin besteht für Paulus die Ausübung der christlichen Freiheit, Röm. 14, 17 ff.

Denn Gott regiert die Gemeinde durch den Christus. Sie steht ja im Reiche Gottes, Röm. 14, 17. Die Freiheit besteht auch nicht darin, daß das Wirken des Christen den Charakter des Gehorsams verlöre. Braucht er dem Gesetz nicht zu gehorchen, so ist damit nicht gesagt, daß er nun als Christ nur seinen eigenen Willen zu tun und seinem eigenen Willen zu folgen braucht, und damit sicher ist, den Willen Gottes zu tun, sondern gehorchen muß er auch jetzt, so wie auch die Liebe Christi immer für Paulus den Charakter des Gehorsams gegen

Gott behält. Zum Menschen gehört der Gehorsam. Aber das Gebot Gottes wird ihm nun nicht mehr wie das Gesetz durch die Bibel gegeben, durch das γράμμα, wie Paulus sich ausdrückt, sondern durch Christus und sein Kreuz. Dies ist eben, weil es Offenbarung des Willens Gottes ist, zugleich auch Gesetz. Es schließt den Imperativ in sich. Dazu ist nach Paulus Christus gestorben, damit wir nicht uns selbst, sondern ihm leben sollten, 2. Kor. 5, 15. In der Gnade Gottes liegt zugleich sein Gebot. Aber eben in dieser Form gibt er es. Wie Gott dadurch, daß er seinen Sohn gibt, zugleich auch ein Gebot gibt, gibt er auch ein Gebot dadurch, daß er seinen Geist gibt. Denn wenn Paulus sagt, daß er mit seinem Geist seine Liebe ins Herz ausgießt, Röm. 5, 5, so soll damit nicht nur gesagt sein, daß er selbst liebt, sondern daß er die Liebe zu sich erzeugt. Indem er durch die Sendung seines Sohnes und seines Geistes seine Liebe erweist, Röm. 5, 8, erweckt er Liebe und gebietet sie. Denn weil nach der realistischen und nüchternen Auffassung des Paulus der Christ niemals nur den Willen des Geistes in sich trägt, sondern neben ihm, ebenfalls als eine Realität, den Willen des Fleisches, Gal. 5, 17, der dem des Geistes widerstrebt, so kommt der Dienst Christi und das gute Werk niemals zustande durch einen selbstverständlichen und natürlich wirkenden Trieb, sondern durch Selbstüberwindung und Gehorsam. Weil die Freiheit vom Gesetz sich erst aus dem Dienste Christi ergibt, so teilt Paulus die Sorge nicht, daß mit ihr die Gefahr des Sündigens verbunden ist. Das hieße Christus zum Sündendiener machen, Gal. 2, 17. Paulus denkt umgekehrt. Um von der Sünde frei zu werden, muß der Mensch zuerst vom Gesetz frei werden, Röm. 6, 15 ff.; 7, weil er ja nur so zum Besitz des Geistes kommt. Wo Freiheit ist, da ist Geist, Gal. 3, 14. Und nur wo Geist ist, da ist Freiheit, 2. Kor. 3, 17; Röm. 8, 2. Aus dem Besitz des Geistes folgt nicht mit selbstverständlicher Natürlichkeit der Wandel im Geist. Wandelt im Geiste, aber

nicht nach dem Gesetz, so lautet der Imperativ Gal. 5, 16. So gut wie das Kreuz Christi, trägt auch der Geist das Gesetz in sich, Röm. 8, 2, und bringt es daher dem Menschen innerlich nah. Denn Geist ist für Paulus der Gott, der dem Menschen nicht nur äußerlich gegenübertritt, sondern ihm innerlich naht. Nun hat er das Gesetz nicht als γράμμα vor sich, sondern er trägt es als πνεῦμα in sich. Aber niemals identifiziert oder verschmilzt Paulus den Geist und dessen Willen mit dem Menschen und seinem Willen: der Geist bleibt ihm immer Geist Gottes, ἅγιον. Steht er nicht außerhalb des Menschen, naht er ihm auch von innen, so steht er doch oberhalb des menschlichen Geistes. Ist er nicht von ihm getrennt, so bleibt er doch von ihm verschieden. Darum beschreibt Paulus die Art, wie der Geist Gottes das menschliche Wollen und Wirken erzeugt, in Wendungen, die die persönlichen Unterscheidungen festhalten. Er beschreibt ihn nicht als naturhaft treibende Kraft. Der Geist führt den Menschen, Röm. 8, 14. Der Mensch lebt nach dem Geiste, 8, 5. Der Geist bleibt ihm immer der oberhalb des Menschen stehende Wille Gottes, der den menschlichen Willen begründet und gebietet.

Weil der, der vom Gesetze frei ist, in Gemeinschaft mit Gott steht, so ist er auch frei von der Sünde. Freiheit vom Gesetz und Freiheit von der Sünde gehören für Paulus zusammen, und zwar darum, weil Knechtschaft unter dem Gesetz und Knechtschaft unter der Sünde zusammen gehören. Unter dem Gesetze stehen heißt unter dem Zorne Gottes stehen. Der Zorn Gottes ist aber für Paulus nicht nur ein Urteil Gottes, nicht nur der Fluch, sondern dieses Urteil wird vollzogen durch ein Gericht, welches nicht erst zukünftig, sondern schon jetzt vollstreckt wird. Dieses Gericht wird Röm. 1 und Röm. 9 beschrieben. Es besteht darin, daß Gott die „Gefäße des Zornes fertig macht zum Verderben“. Darin, daß aus der Sünde ein immer tieferer Fall, immer neue Sünde entsteht, offenbart sich Gottes Zorn.

Dieses Wirken Gottes, welches der Sünde kausale Macht gibt und dem Sünder die Freiheit des Willens fortschreitend einschränkt und endlich ganz nimmt, ist die Erscheinung des Zornes Gottes. Der Ausdruck: Knechtschaft unter der Sünde, soll sagen, daß die sündige Tat nichts Vereinzeltes und Zufälliges ist, sondern daß sie kausal weiterwirkt und einen Zusammenhang von sündigen Taten erzeugt: wem ihr euch als Knechte darbietet, dessen Knechte seid ihr, Röm. 6, 16. Unter diesem Gesetz der Sünde stehen alle die, die unter dem Gesetze stehen, denn sie stehen ja unter dem Fluche.

Dem Zorne Gottes dient das Gesetz selbst als Mittel, denn durch das Gesetz wird die Sünde gesteigert, verschärft, innerlich vertieft, Röm. 7. Das Gesetz ist also nicht nur die Regel, nach der Gott urteilt, zürnt und richtet, sondern sie ist das Mittel seines Zornes und Gerichtes. Wer von der Sünde frei werden soll, der muß daher zunächst vom Gesetz frei werden, und wer vom Gesetz frei wird, wird damit auch von der Sünde frei, Röm. 6, 14. In der Knechtschaft der Sünde liegt für Paulus zweierlei: das Sündigen-müssen und das Sterben-müssen. Durch seine Sünde dient der Mensch der Sünde, ihre Herrschaft besteht darin, daß er ihren Begierden gehorcht, Röm. 6, 12, und mit dem Tod bezahlt sie ihm den Dienst, Röm. 6, 23. Von dieser Herrschaft der Sünde befreit Christus durch seinen Tod, weil er ja durch seinen Tod vom Gesetz befreit, Röm. 6, 6. Die Freiheit ist auch in dieser Beziehung keine Herrenlosigkeit. Von dem einen Herrn wird der Mensch nur dadurch frei, daß er ein Knecht des andern wird, denn es liegt im Wesen des Menschen, daß er immer irgend einen Herrn über sich haben muß. Steht er nicht unter dem Gesetz, so steht er unter der Gnade, Röm. 6, 14, dient er nicht der Sünde, so dient er der Gerechtigkeit, und nur indem er sich dem Dienst der Gnade und Gerechtigkeit ergibt, wird er von der Sünde frei. Da Paulus unter der Herrschaft der Sünde die Nötigung zum Sündigen

versteht, so kann auch die Freiheit von der Sünde nicht rein religiös gemeint sein und nur die Freiheit von der Schuld bezeichnen, sondern nur die Freiheit von dieser Nötigung zur Sünde, die vom Fleisch ausgeht. Dabei sind die Urteile des Paulus absolut: tot für die Sünde, frei von der Sünde. Die Befreiung von der Sünde ist nicht halb, sondern ganz, nicht teilweise, sondern vollkommen, nicht allmählich, sondern sie ist eine fertige Tatsache. Trotzdem ist Paulus kein Perfektionist. Für ihn ist der Christ nicht etwa tatsächlich sündlos. Denn er ist ja noch im Fleisch, und solange er im Fleische ist, ist er auch noch in der Sünde. Darum steht neben dem Bekenntnis, welches die Freiheit von der Sünde als Tatsache hinstellt, der Imperativ: Haltet euch für tot, V. 11, es herrsche nun die Sünde nicht, V. 12, bietet eure Glieder nicht dar als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde, V. 13, bietet eure Glieder dar der Gerechtigkeit zur Heiligung, V. 19. Im Blick auf den tatsächlichen Stand des Christen wird die Freiheit von der Sünde zum Gebot. Sie muß durch Wille und Tat des Einzelnen zur Wirklichkeit werden. Aber dieser Imperativ ist nur möglich auf Grund der Tatsache, die ihm voraufgeht. Das absolute Urteil: frei von der Sünde, erklärt sich daraus, daß Paulus nicht den Inhalt des christlichen Bewußtseins beschreibt, sondern die Tat Gottes, den Sinn, Zweck und Erfolg des Todes Christi. Nach Gottes Urteil und Willen ist der Tod Christi geschehene, vollkommene, definitive Befreiung von der Sünde. Für Gott ist der Mensch frei, so gut er gerecht ist.

Man darf aber nicht sagen, daß dieses Urteil irreal oder ideal wäre, daß ihm keine Wahrheit zukäme. Das wäre für Paulus ungläubig gesprochen. Denn gerade darin besteht sein Glaube: Urteil und Wille Gottes als Wahrheit und Realität anzusehen. „Haltet euch dafür, daß ihr tot seid." Damit fordert er Glauben. Das absolute Urteil: frei von der Sünde, ist nicht eine empirische Beschreibung des christlichen Bewußtseins, sondern

ein Glaubensurteil: es beschreibt nicht den Erfolg des menschlichen, sondern des göttlichen Aktes. Die reelle Bedeutung dieses Glaubensurteils liegt darin, daß auf Grund desselben erst alle Imperative möglich sind. Der Einwand, daß die Überwindung des Bösen und das gute Werk eine Unmöglichkeit sei, dieser Einwand, der im Blick auf das Fleisch sein Recht hat, gilt nun nicht mehr. Es handelt sich daher nicht nur um eine ideale Betrachtung und ein prinzipielles Urteil. Die reelle und konkrete Bedeutung des Glaubens an die Freiheit von der Sünde besteht darin, daß die physische Nötigung zum Sündigen aufgehoben ist. Das Sündigenmüssen, das Verkauftsein an die Sünde hat für den Christen aufgehört. Der kausale Zusammenhang, der die sündigen Taten miteinander verbindet und aus der Sünde eine Knechtschaft macht, in der die Überwindung der Sünde und das vollkommene gute Werk unmöglich ist, hat aufgehört. Mit dem Glauben an das Kreuz Christi entsteht mitten im Fleisch und der Sünde ein ganz guter Wille, und zwar darum, weil Glaube eine Zustimmung zum Kreuze Christi ist und das Kreuz Christi eine vollkommene Verurteilung der Sünde ist. Dieses im Kreuze Christi liegende Urteil Gottes, diesen durch ihn dargestellten Willen Gottes, diese Verurteilung und Tötung der Sünde wird durch den Glauben zum eigenen Urteil und Willen des Menschen, und darum ist der im Glauben liegende Wille von der Sünde völlig frei. Aber die Freiheit von der Sünde bleibt nicht nur innerlich, nicht nur Wille, sondern sie wird zur Tat. Sie regiert „die Glieder". Nicht immer ist das der Fall, da Fleisch und Geist widereinander stehen, so daß weder der gute noch der böse Wille des Menschen immer zur Tat wird, Gal. 5, 17, aber immer wieder wird es zur Wirklichkeit, und nicht nur Willensakte, sondern Taten geschehen, in denen der Christ seine Freiheit von der Sünde erfährt und beweist.

Das Gebot, das mit dem Kreuze Christi und mit der Sendung des Geistes gegeben ist, ist ein einziges, nämlich das

Liebesgebot. Die Frage, welche Gebote bei der Freiheit vom Gesetz in ihrer Geltung bestehen bleiben, bekommt bei Paulus niemals die Antwort: die moralischen Gebote im Unterschied vom Zeremonialgesetz oder der Dekalog als allgemeingültiges Gesetz im Unterschiede vom jüdischen Gesetz, oder eine Antwort, die schon bei Clemens Romanus und Irenäus auftaucht und noch von Luther festgehalten wird, die lex naturae im Unterschied vom positiven, geschichtlichen Gesetz, sondern die Antwort lautet bei Paulus einfach: das Liebesgebot. Das ist der ganze und darum der einzige Wille Gottes. Wie sein eigener Wille nichts ist als Liebe, so ist auch sein Gebot an die Gemeinde nichts als Liebe. Paulus macht hiermit vollständigen Ernst. Alle moralischen Probleme, die die Freiheit vom Gesetz schafft, löst er, indem er auf das Liebesgebot zurückgeht. Denn mit der Liebe ist der Gemeinde auch Erkenntnis und Fähigkeit gegeben, das Gute und Böse selbständig voneinander zu unterscheiden. Und mit dem Wachstum der Liebe wächst diese Fähigkeit, Phil. 1, 9. 10. Ganz im Anschluß an die Genesis wird die Grundform der Gnosis darin gesehen, zu wissen, was gut und böse ist. Diese Erkenntnis wird Röm. 2, 18 in ganz denselben Ausdrücken auch dem Juden zugesprochen. Aber er hat moralische Kritik und Urteilsfähigkeit, belehrt aus dem Gesetz. Das Vorrecht der Gemeinde besteht darin, daß ihr mit dem Geist und mit der Liebe ein selbständiges, eigenes Urteil, das sie nicht erst aus der Schrift schöpft, gegeben ist. Die Fähigkeit, den Willen Gottes selbst zu prüfen, bekommt sie mit der Erneuerung ihrer Vernunft, Röm. 12, 2. Was also Gen. 2, 17 verheißen ist: „Ihr werdet wissen, was gut und böse ist,“ das ist in der Gemeinde Wahrheit geworden. Sie hat deshalb Kritik. Der, der den Geist hat, ist imstande, alles zu beurteilen, 1. Kor. 2, 15. Gut und böse, Wahrheit und Lüge tritt vor ihrem Blick klar auseinander. Und dies ist das Vorrecht jedes Gemeindegliedes.

Wie die Gemeinde hiermit frei geworden ist vom Gesetz, so ist sie auch frei vom Lehramt. Das Gebot Jesu, daß in ihr niemand Vater und niemand Führer genannt werden soll, Matth. 23, 9 ff., kann infolgedessen erfüllt werden. Und es wird auch vom Apostelkreis respektiert. Alles Pfaffentum, alle Abhängigkeit vom Lehrstande und alle Herrschaft desselben ist in der Gemeinde überwunden. In bezug auf die Bruderliebe hat sie nicht nötig, daß man ihr schreibt, da sie selbst von Gott gelehrt ist, 1. Thess. 4, 9. Selbst von Gott gelehrt zu sein, und also dem Lehrer nicht kritiklos gegenüberzustehn, das ist ein wesentliches Stück der christlichen Freiheit. Paulus erkennt es willig und freudig an. Die Apostel sind nicht Herren des Glaubens, 2. Kor. 1, 24. Die Gemeinde darf daher keinem ihrer Lehrer in ähnlicher Weise gehören, wie sie Christus gehört, vielmehr gehören die Lehrer ihr. Von ihnen allen kann und darf sie lernen, ohne daß der Apostel besorgt ist, daß sie dadurch verwirrt wird. Denn sie steht ja den Lehrern nicht kritiklos und unselbständig gegenüber. Am kraftvollsten spricht er das Röm. 15, 14 ff. aus: „Auch ich selbst, meine Brüder, bin über euch überzeugt, daß auch ihr voll seid von Güte, erfüllt mit aller Erkenntnis, imstande, euch auch untereinander zu ermahnen. Etwas zu kühn habe ich euch geschrieben, um euch zu erinnern wegen der mir von Gott gegebenen Gnade." Die der Gemeinde gegebene Gnosis macht dem Apostel jede pfäffische Überhebung unmöglich. Unmittelbar nach der reichsten Entfaltung seiner eigenen Gnosis erkennt er die Selbständigkeit der Gemeinde unumwunden an. Dabei ist zu beachten, daß die Liebe es ist, welche diese Gnosis gibt. Erst mit der Liebe ist die eigene Kenntnis des Willens Gottes gegeben. Und zwar gilt die Freiheit von den Menschen nicht nur als ein Recht, das der Gemeinde eingeräumt wird, auf das sie auch verzichten kann. Vielmehr ist sie Pflicht: Menschenknechte dürfen die Christen nicht sein, weil sie Christi Knechte sind: „Um einen Preis wurdet

ihr erkauft. Werdet nicht Knechte der Menschen," 1. Kor. 7, 23. Nur dem dürfen die Menschen gehören, auf den sie getauft sind und der für sie gestorben ist: einem Menschen zu gehören, ist eine Sünde, 1. Kor. 1, 13. Deshalb ist Parteisucht für Paulus ein Beweis, daß der Gemeinde der Geist Gottes fehlt, daß die Korinther „nur Menschen" sind, 1. Kor. 3, 14 f. Gerade diese Stellung zur Gemeinde, diese Form der Anerkennung ihrer Freiheit ist kein individuelles Eigentum des Paulus. Von allen Aposteln, die im Neuen Testamente sprechen, wird die eigene Kenntnis Gottes und seines Willens, durch welche alle Glieder der Gemeinde vom Lehramt frei sind, anerkannt. Jedes wirkliche Glied der Gemeinde, welches den Geist besitzt, hat diesen Vorzug. Er ist das allen Christen gemeinsame Merkmal des Geistes. Nach Johannes 6, 45 wird sich an denen, die zu Jesus gehören, das Prophetenwort erfüllen, daß sie alle von Gott gelehrt sein werden. Nach Hebr. 8, 11 ist in der Gemeinde die Weissagung des Jeremias erfüllt: „Sie werden nicht lehren jeder seinen Mitbürger und jeder seinen Bruder: Erkenne den Herrn! Denn alle werden sie mich kennen vom Kleinen bis zum Großen." Und eben hierin besteht der Neue Bund, der durch die Ausgießung des Geistes gestiftet ist. Auch im ersten Johannesbrief wird diese Freiheit der Gemeinde so anerkannt, daß zugleich deutlich wird, wie es sich hier um eine Gabe des Geistes handelt. „Und ihr habt die Salbung von dem Heiligen und wißt alle (oder alles)," 2, 20. Darum heißt es V. 27: „Und ihr, die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch. Und ihr habt nicht nötig, daß euch jemand lehre. Sondern wie euch seine Salbung lehrt über alles, so ist es wahr und ist nicht Lüge." Diese Zustimmung zur Freiheit der Gemeinde verbindet sich bei allen neutestamentlichen Schriftstellern mit der Autorität, die sie für sich in Anspruch nehmen.

Die Unfreiheit Israels zeigt sich nicht nur in der Stellung der Gemeinde zum Gesetz, sondern in ihrer Stellung zur Schrift

überhaupt, nämlich in der Verständnislosigkeit der Bibel gegenüber. Paulus spricht der alten Gemeinde ein wirkliches Schriftverständnis ab. Sie vermag die Herrlichkeit Gottes in der Schrift nicht zu erkennen. Wie er das Bild des Zaunes gebraucht, der die Gemeinde umgibt und von Gott fernhält, wenn es sich um den Zutritt zu Gott handelt, so gebraucht er hier, wo es sich darum handelt, daß Israel von der Erkenntnis Gottes abgeschnitten ist, das Bild des Vorhanges. Dabei fällt es ihm nicht ein, die Realität der Offenbarung zu leugnen, die die Gemeinde mit der Schrift empfangen hat. Er leugnet nur ihr Verständnis dieser Offenbarung. Dieses kommt erst mit der Bekehrung zum Herrn. Wie mit ihr der Zaun des Gesetzes beseitigt ist, so ist auch die Decke fortgezogen, die das Schriftverständnis unmöglich macht. Dann ist die Gemeinschaft mit dem Herrn da, und das heißt, der Geist ist da. Mit dem Geist aber ist die Freiheit da. Der Blick für die Herrlichkeit Gottes ist frei geworden. Indem die christliche Gemeinde die Gemeinschaft mit dem Herrn und dem Geist hat, ist die Decke gefallen, die eine Erkenntnis Gottes unmöglich macht. Dies ist Freiheit. Nun vermag sie die Schrift zu verstehen und in ihr die Herrlichkeit Gottes zu erkennen. Unverhüllt steht diese ihr gegenüber und spiegelt sich in ihr wider. Also was der alttestamentlichen Gemeinde fehlt, das ist nicht die Offenbarung Gottes, aber das Verständnis derselben, die Gnosis, 2. Kor. 3, 12—18. Hiermit wird nicht das wörtliche und das allegorische Schriftverständnis einander gegenübergestellt. Vielmehr besteht das Schriftverständnis der Gemeinde darin, daß sie die Übereinstimmung zwischen dem Alten Testament und Christus erkennt.

Zur Freiheit von den Menschen gehört neben der Freiheit vom Lehramt auch die Freiheit von den Priestern. Indem die Gemeinde vom Gesetz frei ist, ist sie auch frei vom Tempel und damit von der priesterlichen Vermittlung. Daß auch dieses Stück des Freiheitsbewußtseins der Gemeinde aus dem Leben Jesu

stammt, kann nicht bezweifelt werden. Es hat ja in der Geschichte Jesu entscheidende Bedeutung. Die Stellung Jesu zum Tempelkultus entspricht nach der Darstellung sämtlicher Evangelien positiv und negativ durchaus seiner Stellung zum Gesetz, und zwar auch so, daß die positive Stellung Jesu zum Tempel zunächst zur Darstellung kommt. Er wird auch dem Tempelkultus gegenüber nicht als Aufklärer geschildert. Die Heiligung des Tempels gehört für ihn wie für jeden frommen Juden zur Heiligung des Namens Gottes. Die Anbetung Gottes im Tempel beurteilt er in keiner Weise als Aberglaube, denn der Tempel ist für ihn das Haus seines Vaters. Wie er als Vertreter, Verteidiger und rechtmäßiger Ausleger des Gesetzes den Schriftgelehrten gegenüber geschildert wird, so tritt er auch als Anwalt des Tempels den Priestern gegenüber auf. Hier wie dort ist sein Urteil nicht etwa „milder", d. h. laxer als das seiner Zeitgenossen, sondern schärfer. Dinge, an denen niemand Anstoß nimmt, verurteilt er als Profanation des Tempels. Der Tempel ist für ihn der Ort der Gegenwart Gottes.

Aber neben und über dieser Heiligung des Tempels steht die Erhebung Jesu über den Tempel. Sie hat ihren Grund ebenso wie seine Freiheit vom Gesetz in seinem messianischen Selbstbewußtsein. „Siehe, hier ist mehr als der Tempel." In höherem Maße als im Tempel ist Gott in ihm gegenwärtig. Auch dieses Wort setzt gerade in dem Vergleich mit dem Tempel die Heiligkeit des Tempels als eine von Jesus anerkannte Tatsache voraus.

Die Freiheit Jesu vom Tempel spricht sich auch in der Weissagung der Zerstörung des Tempels aus. Wie das Gesetz mit Himmel und Erde zusammen vergeht, so auch der Tempel. Seine Zerstörung ist das Signal des Unterganges dieses Äon. Freilich wird und kann er erst zerstört werden, nachdem er ἔρημος, d. h. von Gott verlassen ist. Gott wird ihn verlassen, weil das Volk Jesum verworfen hat, Matth. 23 Schluß. Die

Zerstörung des Tempels ist darum keine religiöse Schwierigkeit, weil in Jesus der Gemeinde eine höhere Form der Gegenwart Gottes gegeben ist. Neben der Weissagung von der Zerstörung des Tempels steht daher die Weissagung des neuen Tempels, den Jesus „in drei Tagen erbauen wird“. Ein Tempel Gottes ist der Auferstandene, weil durch ihn Gott in der Gemeinde gegenwärtig ist. In und mit ihm ist der Geist Gottes in der Gemeinde.

Damit ist schon gesagt, daß Christus wie seinen gesamten Besitz, so auch seine Freiheit vom Tempel auf die Gemeinde überträgt: indem er der Gemeinde den Geist Gottes gibt, macht er auch sie zum Tempel des lebendigen Gottes, 1. Kor. 3, 16 vgl. 6, 19; 2. Kor. 6, 16; Eph. 2, 21. Indem Gott „wirklich in der Gemeinde ist“, 1. Kor. 14, 25, ist sie ein Tempel Gottes. Damit ist sie vom Tempel selber frei. Das Wort Jesu nach dem Johannesevangelium 4, 23, daß Gott weder auf dem Garizim noch in Jerusalem angebetet wird, sondern „im Geiste“, kommt in der Gemeinde, die „im Geiste“ ist, zur Erfüllung. Gott ist bei ihr, und darum braucht sie nicht zum Tempel zu pilgern.

Ist die Gemeinde vom Tempel frei, so ist sie auch frei von der Priesterschaft. Sie braucht für ihren Verkehr mit Gott neben Jesus keinen Vermittler. Wie er der einzige Lehrer und der einzige Herr ist, so ist er auch der einzige Mittler und Priester. Er tritt für die Gemeinde bei Gott ein. Daher vermittelt sich für Paulus alles Gebet durch Christus. Da er die Gemeinde wirklich und ganz zu Gott bringt, so bedarf sie keines anderen Vermittlers.

Daß Jesus von der Priesterschaft wirklich frei macht, zeigt sich darin, daß er auch diese seine Stellung als Priester auf die Gemeinde überträgt. Er macht alle Christen zu Priestern, d. h. zu solchen, die selbst und ganz zu Gott treten. Jedoch liegt nicht schon hierin die priesterliche Stellung. Priester ist erst

der, der Recht und Pflicht hat, andere zu Gott zu bringen, und dieses Recht, andere zu Gott zu bringen, von der eigenen Gemeinschaft mit Gott den anderen Anteil zu geben, gibt Jesus der Gemeinde. Wie sie alle Wissende sind, und damit frei von den Lehrern, so sind sie auch alle Priester und damit frei von den Priestern.

Die Freiheit vom Tempel tritt in der ersten jerusalemischen Gemeinde ebensowenig hervor wie die Freiheit vom Gesetz überhaupt. Es ist nach der Darstellung der Apostelgeschichte die Bedeutung des Stephanus, diese Seite der christlichen Freiheit zuerst geltend gemacht zu haben. Denn um die Freiheit vom Tempel handelt es sich bei Stephanus, und nicht um diejenige Seite der christlichen Freiheit, die in der paulinischen Predigt besonders hervortritt. Die Rede des Stephanus hat ihr nächstes Analogon nicht im Galaterbrief, sondern im Hebräerbrief.

Die Freiheit von den Menschen hatte noch eine besondere Bedeutung für die Sklaven. In der christlichen Gemeinde ist mit dem Unterschied der Nationalitäten und Geschlechter auch der der Freien und Sklaven aufgehoben, Gal. 3, 28; 1. Kor. 12, 13; Kol. 3, 11. Das ist zunächst religiös gemeint. Freie und Sklaven treten in die gleiche Stellung zu Gott, sie haben dasselbe religiöse Verhältnis zu Gott. Da diese Freiheit im Verkehr mit Gott von der äußeren Lage unabhängig ist, so folgt daraus nicht, daß die äußere Lage des Sklaven, die Abhängigkeit von seinem Herrn, aufgehoben werden müßte. Wer Sklave ist, soll nicht meinen, daß er als Christ die Freiheit suchen oder verlangen müßte. Freilich ist er auch als Christ nicht dazu verurteilt, die Gelegenheit zur Freiheit zu versäumen: bietet sie sich ihm, so soll er davon Gebrauch machen, 1. Kor. 7, 20 ff.[1]) Es ist aber doch nicht richtig, zu sagen, daß Paulus die Freiheit der Sklaven nur religiös beurteile, nur in ihrem Verhältnis zu

---

[1]) Vgl. Hofmann z. d. St.



Gott sehe. Indem Freie und Sklaven mit Gott in Gemeinschaft stehen, sind sie untereinander Brüder, Philem. 6; 1. Tim. 6, 2. Als Knechte Christi dürfen sie keine Menschenknechte sein, 1. Kor. 7, 23. Auch die Freiheit der Sklaven ist eine Freiheit von den Menschen, eine solche, die nicht nur Recht, sondern Pflicht ist. Dieses ist der Sinn des Wortes, daß der christliche Sklave ein Freigelassener des Herrn ist. Es bedeutet nicht, daß er frei ist von der Sünde[1]) — darum handelt es sich in diesem Zusammenhange gar nicht —, sondern daß er durch den Herrn von der Menschenknechtschaft befreit ist. Der Dienst Christi schließt auch für den Sklaven jede andere Knechtschaft aus und macht ihn innerlich frei von seinem Herrn.

Das Wort wird erläutert durch Eph. 6, 5 ff. Die Sklaven sollen ihren menschlichen Herren gehorchen als Christo. Dadurch werden sie, auch wenn sie äußerlich Sklaven bleiben, innerlich von den Menschen frei: sie dienen „als dem Herrn und nicht Menschen". Der Dienst des Herrn schließt also die Menschenknechtschaft aus. Aber dadurch wird der Gehorsam gegen die menschlichen Herren keineswegs erschüttert, sondern nur gefestigt. Indem sie als Knechte Christi dienen, bleibt der Gehorsam nicht ein äußerlicher, sondern er wird ein innerlicher Gehorsam des Willens, ἐκ ψυχῆς, sie gehorchen nicht widerwillig, sondern gutwillig, nicht erzwungen, sondern frei. Paulus gebraucht deshalb für diesen Gehorsam dieselben Ausdrücke wie für den Gehorsam gegen Gott, „mit Furcht und Zittern," vgl. Phil. 2, 12. Aus Furcht gehorchen sie, aber nicht aus Furcht vor ihren Herren, sondern aus Furcht Gottes. Diese Tiefe, die den ganzen Willen umspannt, kann der Gehorsam nur darum haben, weil er nicht den Menschen geleistet wird, sondern Gott. Die Freiheit von den Menschen lockert den Gehorsam nicht, sondern vertieft ihn, aber frei von den Menschen ist auch der Sklave nicht nur in seinem Verhältnis zu Gott, sondern auch in seinem Dienst.

---

[1]) So z. B. Hofmann.

Nicht nur von der Lehre und der Mittlerschaft, sondern auch vom Urteil, von der Kritik der Menschen ist die Gemeinde mit der Freiheit vom Gesetze frei geworden. Denn es gibt nun keinen objektiven Kanon, an dem der einzelne einfach gemessen werden könnte. Niemand hat einen fremden Knecht zu richten, weil niemand dies kann, Röm. 14, 4. Das Gebot Jesu, nicht zu richten, kann deshalb in der Gemeinde erfüllt werden, Röm. 14, 13. Der, der den Geist hat, ist frei vom Urteil aller Menschen, besonders aller Außenstehenden. Sein Denken, Wollen und Handeln hat Anteil an dem geheimnisvollen Charakter Gottes, 1. Kor. 2, 15. Niemandes Gewissen wird von eines anderen Gewissen gerichtet, 1. Kor. 10, 29. Wie darum die Gemeinde dem Apostel frei gegenübersteht, so ist auch der Apostel innerlich frei vom Urteil der Gemeinde, 1. Kor. 4, 3. Es ist ihm nicht gleichgültig, wie er auch die Gemeinde davor warnt, sich das Urteil der Welt gleichgültig sein zu lassen; Freiheit vom Urteil der Menschen ist nicht Verachtung ihrer Meinung. Darum verteidigt sich auch Paulus gegen die ihm gemachten Vorwürfe, und es liegt ihm daran, vor der Gemeinde gerechtfertigt dazustehen. Aber sein eigenes Gewissen und sein Selbstbewußtsein hängt nicht davon ab. Er selbst richtet sich nur nach seinem Gewissen und verlangt von der Gemeinde die gleiche Freiheit, 1. Kor. 10, 29; Röm. 14, 5.

Mit dem Glauben ist das gute Gewissen und darum die Freiheit verbunden. Der Christ hat den Glauben, „alles zu essen,“ Röm. 14, 2. Was das Gewissen dem Christen gestattet, ist ihm daher erlaubt. Und diese Sicherheit, diese feste und ganze geschlossene Überzeugung, Röm. 14, 5, ist eben für Paulus Glaube. Jedes Schwanken und Zweifeln aber, jede Unsicherheit des Urteils nennt Paulus Schwäche. Wo sie ist, da ist auch keine Freiheit, Röm. 14, 14. Wer etwas für unrein hält, für den ist es auch wirklich objektiv unrein, und zwar in dem ernsthaften Sinne, daß es für ihn Sünde ist.

Nicht erst dann, wenn er sicher zu sein glaubt, etwas Verbotenes zu tun, sondern schon, wenn er zweifelt, ob er im Recht ist und es gleichwohl tut, versündigt er sich so, daß er gerichtet wird, 14, 23. Daher gewinnt für Paulus der Versuch, einem die Freiheit aufzudrängen, der sie nicht wirklich innerlich selbst hat, den Charakter der Verführung, durch die man den andern verdirbt, Röm. 14, 15. Denn eine Handlung gegen das eigene Gewissen ist für Paulus eine gegen Gott und Christus gerichtete Handlung, und daher auch objektiv und für Gottes Urteil Sünde. Geschieht sie nicht mit gutem Gewissen, so kommt sie nicht aus dem Glauben. Und jede Tat, die nicht aus dem Glauben kommt, mag sie im übrigen einen Inhalt haben, welchen sie will, ist für Paulus auch objektiv Sünde, Röm. 14, 23. Ein Aufdrängen der Freiheit gibt es daher für Paulus nicht. Das ist für ihn ein Widerspruch in sich. Alles dagegen, was aus dem Glauben kommt, ist auch berechtigt und gut. In diesen Ausführungen tritt uns zum erstenmal in der Geschichte eine prinzipielle und vollkommene Entwicklung der Gewissensfreiheit entgegen. Sie ist jedoch für Paulus kein Menschenrecht, sondern ein Christenrecht, eine Gabe Christi, die mit dem Glauben gegeben ist. Freiheit in dem modernen Sinne der souveränen Autonomie des Gewissens ist das deshalb nicht. Eine solche gibt es für Paulus überhaupt nicht. Paulus richtet sich selbst nicht. Dadurch, daß er sich keiner Schuld bewußt ist, dadurch, daß sein Gewissen ihn freispricht, ist er nicht gerechtfertigt. Denn nicht sein Gewissen, sondern der Herr richtet ihn. 1. Kor. 4, 4. Der Christ steht und fällt dem Herrn. Es ist das Vorrecht des Christen, nicht mehr von außen durch das Gesetz, sondern von innen durch sein Gewissen geleitet zu werden. Und eben darum, weil ihn sein individuelles Gewissen leitet, so ist er frei von der Kritik der Leute. Diese Freiheit ist für Paulus Stärke. Und obgleich er sich im Römerbrief und 1. Korintherbrief der Schwachen gegen die Starken annimmt, so rechnet er sich selbst doch zu den Starken und stellt

die Starken über die Schwachen. Diese seine Stärke äußert sich darin, daß er keineswegs besorgt ist, daß diese schrankenlose Freiheit die Gemeinde moralisch gefährde, so daß sie vor dem Falle sicherer wäre, wenn sie unter dem Gesetze stünde. Diese Besorgnis ist eben Unglaube und Schwäche, und das hieße Christum zu einem Sündendiener machen, Gal. 2, 17. Er hat das Vertrauen, daß der, der seine Freiheit gebraucht, nicht zu Falle kommen, sondern stehen bleiben wird. Wenn ihn auch das Gesetz nicht von außen hält, so hält ihn viel mächtiger der Herr von innen. „Der Herr ist mächtig, ihn aufrecht zu stellen."

Damit ist ein wesentliches und charakteristisches Stück der jüdischen Frömmigkeit überwunden, nämlich die „Sündenscheu", vgl. Abot 2, 8; 3, 1. 10. 18. die ängstliche Sorge, das Gesetz zu übertreten, die sich in der Neigung, einen „Zaun" um das Gesetz zu machen, ausspricht. Indem Paulus sich von dem Herrn geschützt glaubt, hört die Ängstlichkeit, die in der jüdischen Sündenscheu liegt, auf. Solange der Glaube da ist, ist mit der Gegenwart des Herrn ein objektiver, über der eigenen Reflexion stehender Schutz vor der Sünde da. Damit kommt neben die Furcht Gottes doch ein freier Zug von Sorglosigkeit in die Frömmigkeit des Apostels, ein Zug, der ebenfalls zur Freiheit der Gotteskindschaft gehört. Seine Furcht Gottes ist keine abergläubische, ängstliche Scheu, die aus Sorge, zu wenig zu tun, die Bewegungsfreiheit der Gemeinde immer mehr einschränkt.

Eine spezielle Form der Sündenscheu, deren Überwindung in der christlichen Gemeinde Bedeutung gewonnen hat, ist die Scheu im religiösen Verkehr mit den Frauen, die für die ernste Frömmigkeit der Synagoge ebenfalls charakteristisch ist (vgl. z. B. Abot 1, 5; Sir. 9, 9 nach dem syrischen Text). Schon im Verkehr Jesu ist die Freiheit von dieser Art der „Sündenscheu" aufgefallen, Joh. 4, 27. Das setzt sich in der christlichen Gemeinde fort. Mit der Freiheit vom Gesetz sind für Paulus alle Scheidewände gefallen, wie die zwischen Juden und Hellenen, Freien

und Sklaven, so auch die zwischen Mann und Weib, Gal. 3, 28. Sie stehen beide in gleicher Weise in Gemeinschaft mit Gott, so gibt es zwischen beiden Geschlechtern auch eine religiöse Gemeinschaft in der Gemeinde. Die ängstliche Sonderung der Geschlechter hört auf: auch das gehört zur Freiheit in der christlichen Gemeinde.

Nach der Meinung des Paulus kann die christliche Freiheit niemals in Willkür ausarten. Sie ist von der Willkür ebenso=weit entfernt wie vom Zwang. Denn sie ist ja eine Gabe Christi. Und in ihrer Ausübung ist der Mensch ein Knecht Christi. Er ist dies wirklich in Freiheit. „Mich selbst habe ich zum Knechte gemacht," 1. Kor. 9, 19. Abhängigkeit und Frei=heit hält er zusammen. Während Paulus einerseits von der Leitung Christi und des Geistes vollständig abhängig ist, so daß der Geist ihn führt oder hindert, empfindet er dies jedoch nicht als eine Vergewaltigung, der er sich widerwillig fügt. Freilich, wenn er das Evangelium verkündigt, so ist das eine Notwendig=keit, die ihm auferlegt ist. Er muß, er kann nicht anders. Damit ist auch nicht bloß gesagt, daß dies der Zwang der Pflicht ist, sondern die Nötigung besteht darin, daß durch den Geist in ihm der Wille erzeugt wird, der zum Handeln drängt und treibt. Die Liebe Christi drängt ihn, 2. Kor. 5, 14. Das geschieht aber in der Form, daß er sich selber Ziele steckt, mit eigenem Willen seinen Beruf wählt; und auf diese Freiwilligkeit seiner Arbeit, die sich mit der Notwendigkeit verbindet, legt Paulus ebenfalls großen Wert, 1. Kor. 9, 17. Mit eigenem Willen tut er, was er tut. Und in der Befähigung und Aus=rüstung zu diesem eigenen Handeln besteht seine Freiheit. Sie ist nicht nur Erlaubnis zum Genießen, sondern in erster Linie Befähigung zum Handeln. Er ist zu allem ermächtigt. Ihm ist die Willensfreiheit gegeben, und zwar die volle Freiheit, die Fähigkeit zu prüfen, zu wählen, zu tun und zu lassen. Er hat durch die Befreiung von der Welt vollkommene Beweglichkeit bekommen.

Zu seiner Freiheit gehört das Recht, sich von seinen Gemeinden ernähren zu lassen, und Paulus nimmt es mit gutem Gewissen als sein Recht in Anspruch, für sich selbst, besonders aber für die anderen Lehrer. Er hat dabei nicht das Bewußtsein eines Bettlers, sondern die Überzeugung, durch das, was er gibt, den äußeren Lebensunterhalt reichlich verdient zu haben. 1. Kor. 9, 11 ff.; Gal. 5, 6. Auch dies ist eine Freiheit, die ihm vom Herrn verliehen ist, 1. Kor. 9, 14. Ebenso aber nimmt er das Recht in Anspruch, auf diese Freiheit zu verzichten, ohne daß ihm das verdacht wird. Man darf es ihm auch nicht zum Vorwurf machen, wenn er sich seinen Lebensunterhalt selbst verdient. Auch in dieser Beziehung zeigt sich die Freiheit des Gesetzes darin, daß er beides kann, sich von der Gemeinde ernähren lassen und darauf verzichten. Er kann alles, weil er innerlich frei ist von Bedürfnissen. Er kann Mangel leiden, kann hungern und dursten und in Überfluß leben. Dies alles vermag er durch den Herrn, der ihn mächtig macht, Phil. 4, 12 ff. Willensfreiheit in vollstem Sinne ist ihm gegeben. Sie gehört für Paulus nicht zur natürlichen Ausrüstung des Menschen. Auf diesem Gebiet betont er bekanntlich das servum arbitrium stark. Sie ist auch nicht ein Ertrag der Selbsterziehung, sondern eine Gabe Christi. Mit dieser Freiheit von der äußeren Lage ist ihm auch die innere Freiheit von der eigenen Empfindung gegeben. Er vermag es, in der Betrübnis froh zu sein, 2. Kor. 6, 10, bedrängt zu sein, ohne sich erdrücken zu lassen, ratlos zu sein, ohne doch zu verzagen, verfolgt zu sein, ohne vernichtet zu werden, 2. Kor. 4, 8 ff. Er steht innerlich über dem Gegensatz von Glück und Unglück, Askese und Genuß. Frei von der äußeren Lage kann Paulus darum sein, weil ihm die Gnade Gottes genügt, 2. Kor. 12, 9. Die Gnade Gottes macht es ihm möglich, auf das äußere Glück zu verzichten und das Leid zu ertragen. Die Freiheit des Christen von der äußeren Lage drückt Paulus dadurch aus, daß er die äußersten

Gegensätze, Tod und Leben, nebeneinander stellt und unter die Dinge rechnet, die dem Christen gehören. Ebenso wie die Lehrer gehört ihm auch Leben und Tod, d. h. er vermag es, zu leben oder zu sterben, 1. Kor. 3, 22. Und das kann er darum, weil weder Tod noch Leben von der Liebe Gottes trennen, Röm. 8, 38. Das bleibt für Paulus nicht Theorie, sondern es drückt seine eigene Stimmung aus. Er selbst steht Leben und Sterben so frei gegenüber, daß er zu beidem in gleicher Weise willig und fähig ist. Er hat den Willen zum Leben so gut wie den Willen zum Sterben, so daß er, wenn es nur auf ihn ankäme, nicht wüßte, was er wählen sollte, Phil. 1, 22 ff.; 2. Kor. 5, 9. Er braucht deshalb, um frei zu sein, sich nicht äußerlich von den Dingen zu lösen. Weil mit der äußerlichen Lösung noch lange nicht die innere Freiheit gegeben ist, weil sie vielmehr oft genug nur der Beweis der inneren Unfreiheit ist, wie z. B. bei den Schwachen in Rom, so gehört auch zur inneren Freiheit nicht die äußere Lösung von der Welt. Man kann los sein und doch nicht frei, frei und doch nicht los. Das wird 1. Kor. 7, 29—31 in einer Form ausgesprochen, in welcher das Gebot Jesu, alles wegzugeben, zu einer allgemeingültigen, auf alle Verhältnisse anwendbaren Formel gemacht ist. Nicht darauf kommt es an, traurig oder fröhlich zu sein, als wäre eins von diesen beiden die Pflicht des Christen. Aber auch die Lähmung und Zerstörung der Empfindung, die die Stoiker suchten, ist für Paulus nicht das Ideal. Weil er energisch ist und handelt, so ist er starker Empfindungen fähig. Starke Empfindungen sind für ihn charakteristisch. Empfindungen, die sich scheinbar gegenseitig aufheben, gehen bei ihm nebeneinander her: Liebe, bis zu dem Wunsch, für sein Volk verdammt zu sein, Röm. 9, 3, Zorn, der den Feinden des Evangeliums die Verdammnis weissagt, Gal. 1, 8. 9, Freude, die sich unermüdlich ausspricht, Phil. 3, 1; 4, 4, und daneben große Trübsal, Herzensangst und viele Tränen,

2. Kor. 2, 4. Er durchläuft die höchsten Gegensätze des Lebens und der Empfindung, 2. Kor. 4, 8 ff.; 6, 4 ff., ohne dabei aus dem inneren Gleichgewicht zu kommen. Also in der Ertötung, in der Abstumpfung der Empfindung besteht seine Freiheit keineswegs. Er schämt sich ihrer nicht, sondern äußert sie kraftvoll. Nicht dies ist sein Ideal, daß diese ganze Empfindungswelt erlischt. Aber diese Empfindungen zu haben und sich doch so wenig wie von irgend etwas anderem, 1. Kor. 6, 12, von ihnen überwältigen zu lassen, sondern innerlich über ihnen zu stehn, darauf kommt es ihm an: zu weinen, als weinte man nicht, sich zu freuen, als freute man sich nicht, zu kaufen, als besäße man nicht, das ist Freiheit, die wirkliche Unabhängigkeit des Willens von dem, was den Apostel äußerlich umgibt und innerlich erfüllt. Ja, Paulus dehnt das auch auf die Ehe aus, Weiber zu haben, als hätte man sie nicht. Denn zur Freiheit von den Menschen gehört ihm nicht nur die Freiheit von ihrer Kritik und ihrem Haß. Diese Unabhängigkeit ist darum gegen Menschenverachtung geschützt, weil ihm zur Freiheit von den Menschen zuerst die Freiheit von ihrer Liebe gehört. Alles krankhafte Hängen an Menschen, das sich in der Form eines naturhaften Zwanges äußert, über den er nicht mehr Herr ist, ist überwunden. Aber daraus entsteht wieder nicht Lieblosigkeit, sondern diese Freiheit von den Menschen befähigt ihn zur Agape, zur christlichen Liebe.

Zu den Mächten, die von der Liebe Gottes nicht zu scheiden vermögen, von denen also der Christ frei ist, rechnet Paulus nun auch die Engelmächte, Röm. 8, 38. Die Freiheit von übermenschlichen, untergöttlichen Wesen gehört für ihn zur Freiheit vom Gesetz, so daß der Fall unter das Gesetz auch unter die Macht der Engelmächte bringt. Dabei denkt er an die Furcht vor satanischen Mächten: die Furcht, unter ihre Macht zu geraten, ist für den Christen überwunden. Der Christ hat erkannt, daß es für ihn nur *einen* Gott gibt, 1. Kor. 8, 4. Infolgedessen fürchtet er sich nicht vor den Dämonen: sie können nicht mehr

dessen Götter und Herren werden, der unter dem einen Gott und Herrn steht. Wenn aber Paulus auch diese Freiheit aus seiner Gnosis gewinnt, so begründet er sie doch damit nicht rationalistisch. Er steht dem Engel- und Dämonenglauben nicht als Aufklärer und Spötter gegenüber: es gibt auch für ihn in der Tat „viele Götter und viele Herren". Seine Furchtlosigkeit hat daher nichts mit dreister Sicherheit zu tun. Der Christ steht in seinem Kampfe nicht Fleisch und Blut, sondern reellen dämonischen Mächten gegenüber, und eben weil es sich um übermenschliche Mächte handelt, so ist ihnen der Mensch nicht durch sich selbst überlegen, sondern nur der Christ dann, wenn er in der Waffenrüstung Gottes gegen sie kämpft, Eph. 6, 10 ff. Die normale Haltung des Christen ist daher für Paulus gleich weit von Furcht wie von Übermut entfernt.

Die Freiheit von den überirdischen Mächten besteht nun aber bei Paulus nicht nur in der Furchtlosigkeit gegenüber dämonischen Wesen, sondern auch in der Freiheit von der Vermittlung der Engel. Wie der Christ in seinem Verkehr mit Gott von der Vermittlung der Menschen frei ist, so ist er auch von der Vermittlung der Engel frei. Nicht nur die Dämonen drängen sich nicht zwischen Gott und die Menschen, Paulus kennt auch noch eine andere Gefahr, die darin besteht, daß die Engel- und Geisterwelt zwischen Gott und die Menschheit tritt, so daß er sich an ihre Vermittlung gebunden glaubt und in ein religiöses Abhängigkeitsverhältnis zu ihr kommt. Daraus ergibt sich dann ein Engelkultus, der von Gott scheidet, so daß die Verbindung mit Gott nur eine indirekte ist.[1])

Für Paulus hängt die Unterordnung unter die Engel mit der gesetzlichen Frömmigkeit zusammen. Unter dem Gesetz sind die Engel die Mittler zwischen Gott und Menschheit, sie bringen das Gesetz an die Welt und vermitteln zwischen der Welt und Gott. Für die Gemeinde tritt an die Stelle der Engelwelt der

[1]) Vgl. Bousset, Religion des Judentums, S. 379 ff.

eine Herr als einziger Mittler zwischen dem einen Gott und der Welt. Auch von ihm ist die Gemeinde, eben weil er Mittler ist, abhängig, ihr Verhältnis zu ihm ist ein religiöses. Aber in dieser Vermittlung liegt keine Scheidung von Gott, kein indirektes Verhältnis zu Gott, sondern Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott, also Freiheit, und zwar deshalb, weil er der Sohn Gottes ist und die Gemeinde darum nicht bei sich festhält, sondern zu Gott bringt. Ist die Gemeinde Christi, so ist Christus Gottes.

Denn mit der Freiheit ist auch ein neues Verhältnis zur Welt gewonnen. Das messianische Freiheits- und Herrenbewußtsein Jesu wird auch auf die Christen ausgedehnt. Sie sind Herren der Welt. Alles gehört ihnen. Und wie sich das messianische Bewußtsein Jesu zunächst auf die Menschen bezieht, so auch das Freiheitsbewußtsein der Gemeinde. Während sie niemandem gehören, gehören ihnen alle, besonders auch alle Lehrer. Sie brauchen sich gegen niemanden zu verschließen, vielmehr muß ihnen jeder mit seiner besonderen Gabe dienen. Paulus denkt deswegen nicht daran, die Gemeinden auf sich selbst zu verpflichten; das Recht, auch andere zu hören und von ihnen zu lernen, gehört zu ihrer Freiheit. Und wie die Menschen, so gehört ihnen die Natur. Damit sind die jüdischen Speisegesetze aufgehoben, und es gibt auch keine an sich notwendige Askese. Nichts ist an sich selbst unrein. Dies weiß Paulus, Röm. 14, 14. Denn die Erde und alles, was sie erfüllt, gehört dem Herrn, und als dessen Schöpfung und Eigentum ist sie rein, 1. Kor. 10, 25. Es gibt in dieser Beziehung für Paulus keinen Dualismus. Deswegen hört auch die Sorge, sich durch den Genuß des Götzenopferfleisches zu verunreinigen und unbewußt am Götzendienst zu beteiligen, auf. Röm. 14 wird die Freiheit, die damit gegeben ist, als Ausfluß des Glaubens beschrieben, im 8. Kapitel des 1. Korintherbriefes als Ausfluß der christlichen Gnosis. Sie ergibt sich aus der Erkenntnis der Einheit Gottes, demgegenüber die Götzen,

wenn sie auch Dämonen und reale Mächte sind, doch nichts sind; denn Gott ist der Schöpfer. Darum ist für den Christen die Natur rein und alles Natürliche gut. Essen, Trinken und die Ehe sind seiner Freiheit überlassen, 1. Kor. 9, 1 ff. Wer so urteilt, den rechnet Paulus zu denen, die Glauben und Erkenntnis haben und stark sind, während freilich Unsicherheit und Zweifel die Freiheit aufhebt. Ist die Natur an sich rein, so ist alles Natürliche für den erlaubt, der es mit Danksagung genießt. Denn dadurch wird Essen und Trinken so gut als Enthaltung zu einem Dienste Gottes, Röm. 14, 6. Alles, was der Christ tut, von den großen Dingen des Lebens und Sterbens ab bis hinunter zu den kleinen Dingen des Essens und Trinkens, soll zur Ehre Gottes geschehen, 1. Kor. 10, 31. Man kann also im Sinne des Paulus nicht von Adiaphora sprechen. Er macht keinen Unterschied zwischen solchen Taten, mit denen man Gott dient, und anderen, die indifferent sind. Auch damit ist sein Gedanke nicht erschöpft, daß alles, was im Beruf geschieht, ein Dienst Gottes ist. Alles, auch das an sich gleichgültigste, auch der Genuß der Natur, wird dadurch, daß es mit Dankbarkeit als Gabe Gottes hingenommen wird, ein Dienst, der zur Ehre Gottes getan wird. Damit hört die Zerlegung des Lebens in gute Werke und indifferente Dinge auf. Daß dieser Unterschied aufgehoben wird, so daß jede, auch die äußerlich indifferenteste Tat mit gutem Gewissen getan werden darf, und die Würde hat, ein Dienst Gottes zu sein, auch dann, wenn sie nicht Arbeit im Beruf ist, dies eben gehört zur Freiheit vom Gesetz. Es gibt nun keine besonderen Werke des Gesetzes mehr, die allein gottwohlgefällig wären, sondern Leben und Sterben, Essen und Trinken, alles geschieht zur Ehre Gottes.

Daraus folgt der Grundsatz, der ohne Zweifel von Paulus stammt: „Alles ist mir erlaubt," 1. Kor. 6, 12; 10, 23. Eine äußere, gesetzlich fixierbare Grenze der erlaubten Handlungen gibt es nicht. Am äußeren Inhalt der Tat wird bei Paulus ihr

moralischer Wert nie bestimmt. Äußerlich entgegengesetzte Handlungen können gleichberechtigt, und äußerlich übereinstimmende Taten, wie z. B. die Nachgiebigkeit des Petrus in Antiochia und die Nachgiebigkeit, die Paulus übt, das eine Mal Sünde und das andere Mal Liebe sein. Denn das einzige Gebot, durch welches die Freiheit geregelt und eingeschränkt ist, ist für Paulus das Liebesgebot. Paulus schätzt diese Freiheit aber nicht etwa deshalb so hoch, weil sie ihm das Recht zu ungestörtem Genuß gibt und weil er an ihm ein besonderes Interesse hätte. Gegen diese Auffassung der Freiheit richtet sich Röm. 14, 17. Freiheit ist ihm ja freier Zutritt zum Himmelreich, und das Himmelreich besteht nicht in Essen und Trinken. Aber von großem Wert ist ihm diese seine Freiheit, weil sie ihm das Recht und die Fähigkeit zu unbeschränktem Wirken verleiht, 1. Kor. 9, 19—21. Er hat die Fähigkeit, in jeder Beziehung allen Menschen zu gefallen, 1. Kor. 10, 33. Und diese Anbequemung an alle Menschen macht ihn doch nicht zum Menschenknecht, weil er das tut, damit sie gerettet werden. Er kann nun mit allen Menschen verkehren und Gemeinschaft halten, weil er das Recht und die Beweglichkeit hat, sich nach jedermann zu richten. Er verkehrt deshalb auch unbesorgt mit den Heiden mit dem guten Gewissen, sich durch diesen Verkehr in keiner Weise zu gefährden oder zu beschmutzen. Ja, er fordert diese Freiheit auch von den Gliedern seiner Gemeinde. Er verlangt nicht von ihnen, daß sie sich von den Ehebrechern in der Welt scheiden sollen, dann müßten sie ja die Welt verlassen, 1. Kor. 5, 10. Eben weil die Freiheit den Zweck hat, ihn für die Wirksamkeit an allen Menschen auszurüsten, so gehört wesentlich zu ihr auch die Fähigkeit, zu verzichten, die Fähigkeit, den Juden ein Jude zu sein und, wenn es notwendig ist, das Gesetz zu halten. Jüdisch zu leben ist freilich eine Verleugnung, wenn es wie von Petrus in Antiochia aus Furcht geschieht und sowohl der Gebrauch der Freiheit wie der Verzicht auf sie von einem bösen Gewissen begleitet und darum

unsicher ist. Allein ganz dieselbe Nachgiebigkeit gegen Menschen ist für Paulus nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht, wenn die Liebe es verlangt. Darum hat Paulus die Nachgiebigkeit gegen die Schwachen, die er Röm. 14 und 1. Kor. 8 von seinen Gemeinden verlangt hat, vor allen Dingen selbst geübt. Wenn er sich auch selbst zu den Starken rechnet, so empfindet er doch mit den Schwachen. Mit ihnen ist er schwach und nimmt an ihrem Anstoß Anteil, 2. Kor. 11, 29. Es beruht deshalb auf einem völligen Mißverständnis der paulinischen Freiheitsübung, wenn man seit der Tübinger Schule behauptet, daß die bekannten Erzählungen der Apostelgeschichte von der Nachgiebigkeit des Paulus gegen die judenchristlichen Gemeinden etwas ihm innerlich Unmögliches erzählten. Es handelt sich nicht um ein Zurückweichen vor seinen Gegnern, sondern um eine Anbequemung an den Standpunkt der Gemeinde, um die Fähigkeit hierzu. Und sowohl die Freiheit des Gewissens als auch die Freiheit des Willens, zu lassen, was an sich erlaubt ist, gehört für Paulus ganz ebensogut zur Freiheit, wie die Fähigkeit, es zu tun. Dem, der da weiß, daß er zu allem Macht hat, muß doch die Warnung entgegengehalten werden, daß er in keines Dinges Macht gerät, 1. Kor. 6, 12. Das Pochen auf sein Recht zum Naturgenuß kann möglicherweise nur den Verlust dieser Willensfreiheit verhüllen.

Ein ungehemmter Verkehr mit aller Welt ist durch die christliche Freiheit dadurch möglich gemacht, weil durch sie alle zwischen den Menschen stehenden Schranken aufgehoben sind. Indem durch das Kreuz Christi die Feindschaft gegen Gott überwunden und die Gemeinschaft mit ihm gestiftet ist, ist auch Gemeinschaft unter den Menschen gestiftet. Mit dem Gesetz ist zunächst die Schranke, die Israel von den Heiden trennt, gefallen und die Einheit der Gemeinde möglich geworden, Eph. 2, 14 ff. Aber auch alle andern Schranken sind aufgehoben. Die Schranken zwischen Mann und Weib und die Schranken zwischen Sklaven

und Freien, Gal. 3, 28; 1. Kor. 12, 13; Eph. 6, 8. Es ist nicht ganz richtig, zu sagen, daß diese Freiheit bei Paulus nur religiös gemeint sei, als sage er damit nur, daß sie alle in gleicher Weise zu Gott Zutritt haben. Sie bedeutet nicht nur, daß jeder von ihnen Gemeinschaft mit Gott hat, sondern daß sie infolgedessen auch alle untereinander Gemeinschaft haben. Durch diese Gemeinschaft werden die natürlichen, die nationalen und sozialen Differenzen überwunden, wenn sie auch äußerlich bestehen bleiben. Auch das gehört zur christlichen Freiheit. Der Christ hat Bewegungsfreiheit nach allen Seiten hin.

Die allseitige Freiheit, die aus dem Dienste Christi und der Gemeinschaft mit Gott folgt, hat aber auch Mißverständnisse hervorgerufen und Verdrehungen erfahren, deren ursprüngliche Form wir jetzt untersuchen.

Zweites Kapitel.

Die Christuspartei in Korinth.

Seit Chr. F. Baur seine kritische Arbeit mit einer Untersuchung über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde begann, hat sich um dieses Problem eine ganze Literatur gebildet, deren Umfang beweist, wie schwierig und wie wichtig für die Auffassung des apostolischen Zeitalters das Verständnis dieser Partei ist.[1])

---

[1]) Baur, Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde. Tübinger Zeitschrift 1831. 4. Heft. S. 61 ff.
Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei. Ebenda 1836. 4. Heft. S. 3 ff.
Ferner: Berliner Jahrbücher für wissensch. Kritik. 1839. November. Nr. 88.
Paulus. 2. Aufl. 1. Bd. S. 291 ff.

Schenkel, De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata. Basel 1838.

Dähne, Die Christuspartei. Halle 1841.

Goldhorn, Die Christuspartei zu Korinth. Illgens Zeitschrift für histor. Theologie 1840. 2. Heft.

Räbiger, Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die Korinth. Gemeinde. Breslau 1847. 2. Aufl. 1886.

Beyschlag, Über die Christuspartei zu Korinth. Studien und Kritiken. 1865. S. 217 ff. 1871. S. 635.

Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1865. S. 241 ff. 1871. S. 99 ff. 1872. S. 200 ff.

Holsten, Evangelium des Paulus und Petrus. 1868. S. 59 ff.
Evangelium des Paulus. 1880. S. 196 ff.
Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1874. S. 1 ff.

Klöpper, Untersuchungen über den 2. Brief des Paulus an die Korinther. 1869. S. 29 ff.

Lutterbeck, Die neutestamentl. Lehrbegriffe. II, S. 45—50.

Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter. 2. Aufl. S. 299—311 u. ö.

Die Kommentare von de Wette, Meyer-Heinrici, Klöpper, Hofmann, Heinrici, Godet, Schlatter.

Die Einleitungen in das Neue Testament von Hilgenfeld und Zahn.

Ein Resultat der Untersuchungen Baurs hat fast allgemeine Zustimmung gefunden: Die Christuspartei besteht aus denselben judaistischen Gegnern des Apostels, die im Galaterbrief bekämpft werden. Mag man diesen Satz verschärfen wie Hilgenfeld und Holsten, oder ihn so einschränken wie Beyschlag, mag man in ihnen Vertreter der Gemeinde und der Apostel Jerusalems oder Judaisten sehen, die mit der Gemeinde und den Aposteln Jerusalems nichts zu tun haben, für die Tübinger wie für ihre Kritiker waren die Christusleute Judaisten, die bekannten Gegner des Apostels. So ist die Auffassung der inneren Geschichte des apostolischen Zeitalters bei den Gegnern der Tübinger Schule insofern von der Geschichtskonstruktion Baurs nicht wesentlich verschieden, als man sich die geschichtliche Bewegung getragen denkt durch den Gegensatz zwischen Paulus und den Judaisten. Daß es außer den Judaisten noch andere Häretiker im apostolischen Zeitalter gab, hat man niemals verkannt, aber die Auseinandersetzung mit ihnen hat keine Bedeutung für den inneren Gang der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, jedenfalls nicht eine Bedeutung, die sich mit dem Kampfe gegen den Judaismus vergleichen ließe. Dieses Urteil steht in Wechselwirkung mit dem Urteil über die Literatur, die aus jenen Kämpfen hervorgegangen ist: die Gefangenschaftsbriefe, die Pastoralbriefe, die johanneischen Schriften zeigen uns Kämpfe, die für die Tübinger Tradition erst im nachapostolischen Zeitalter geschichtlich begründet erscheinen. Soweit man aber in dieser Literatur Kämpfe sich widerspiegeln sah, die sich im apostolischen Zeitalter abgespielt haben, hat man ihnen für den großen Gang der Entwicklung keine entscheidende eingreifende Bedeutung beigemessen.

Es ist kein Zufall, daß diese Auffassung der Geschichte des apostolischen Zeitalters mit einer Untersuchung über die Christuspartei in Korinth begann. So lebhaft die Darstellung von Baur erörtert worden ist, so sehr sie entweder zum Widerspruch oder zu einer

konsequenten Durchführung wie die von Hilgenfeld und Holsten herausforderte, so ist die ganze Untersuchung doch im wesentlichen in der Bahn Baurs geblieben. Auch wer wie Heinrici oder Zahn zwischen den Christusleuten und den im zweiten Korintherbrief bekämpften Gegnern unterschied, fand doch, daß die 2. Kor. 10—12 bekämpften Gegner Judaisten seien.

Ein Versuch, der Auffassung von Baur eine prinzipiell verschiedene entgegenzusetzen, ist freilich gemacht worden, aber er ist fast wirkungslos geblieben. Schenkel sah in den Christusleuten nicht Judaisten, sondern Schwarmgeister, gnostische Pneumatiker, qui apostolis cunctis repudiatis Christo tantummodo addicti esse vellent, a quo divinitus revelato summam cognitionem sibi contigisse summamque gratiam contendebant (a. a. O. § 71, S. 91). *Τοῦ Χριστοῦ* nannten sie sich duabus de causis, et ne cum ceteris apostolis facere viderentur, et ut veram Christi cognitionem sibi solis assumerent atque vindicarent. § 98. S. 141. Er hat Zustimmung gefunden bei de Wette, der im Vorwort zu seiner Erklärung der Korintherbriefe (1840) sagt: „Durch die Anwendung der Schenkel'schen Hypothese über die korinthischen Parteien ist über diese Briefe ein neues und wie ich glaube, das wahr Licht verbreitet worden.“ (Vorwort S. VI.) „Die wahrscheinlichste Hypothese über die korinthischen Parteien hat Schenkel a. a. O., S. 90 ff. aufgestellt. . . . Nach Christo nannten sich sich aber nicht bloß darum, weil sie keine apostolische Autorität anerkannten, sondern auch wahrscheinlich darum, weil ihre Führer mit Christo in einer geheimnisvollen, unmittelbaren Gemeinschaft, durch Gesichte nämlich und Offenbarungen zu stehen vorgaben. Es ist dies zwar nur eine Vermutung; aber durch sie wird der Parteiname am besten erkärt und erhalten die Stellen Licht, wo Paulus den historischen gekreuzigten Christus als das Wesen des Evangeliums geltend macht, und sich nicht bloß darauf beruft, den Herrn gesehen zu haben, sondern sich seiner Gesichte und

Offenbarungen, und zwar gezwungen, rühmt.“ Schenkel konnte sich für seine Auffassung auf Beza berufen, der zu 1. Kor. 1, 12 bemerkt: Vocat istos apostolus non simpliciter, quod sanam doctrinam corrumperent (pseudapostolos) sed quod praeterea sibi ut divinitus quoque inspiratis et a Spiritu Sancto afflatis credendum esse jactarent. Die Zustimmung eines Exegeten wie de Wette der auch in der alttestamentlichen Kritik seinen scharfen Blick bewiesen hat, ist gewichtig genug, um den Versuch zu rechtfertigen, diese Ansicht noch einmal zu prüfen. Sie ist mir erst, als die folgende Abhandlung bereits skizziert war und ich nachträglich die Literatur durchsuchte, bekannt geworden. Daß sie nicht weiter beachtet worden ist, erklärt sich aus der mangelhaften Begründung bei Schenkel. Der exegetische Beweis ist schwach und stützt sich eigentlich nur auf 2. Kor. 12 und auf eine Erklärung des Namens der Partei. Der historische Beweis, der in dem Nachweis des kausalen Zusammenhanges nach rückwärts und vorwärts bestehen muß, ist, soweit es sich um die Entstehung dieser Richtung handelt, nur angedeutet durch einen Hinweis auf die Geistesausgießung (S. 94 ff.). Denn diese habe bewiesen ut indoctus etiam atque rudis repleatur nescio qua scientia divina atque mirabili cognitione. Daraus habe man in der ersten Gemeinde geschlossen neque id quidem omnibus opus esse, qui Christiani fierent, ut ab apostolo quodam instituerentur; fieri posse, ut quis divini spiritus impetu ultro rapiatur, extraordinaria quadam revelatione, christiana cognitione imbuatur. Dafür habe die Bekehrung des Paulus, seine Unabhängigkeit von den alten Aposteln in seiner christlichen Erkenntnis ein Beispiel geboten. Diese flüchtigen Andeutungen konnten die Entstehung einer solchen Richtung, selbst wenn sie exegetisch deutlich aufgezeigt worden wäre, historisch nicht verständlich machen. Ehe man klar machen konnte, was ein Schwarmgeist ist, mußte das Selbstbewußtsein des Pneumatikers dargestellt werden, und diese Aufgabe hat Schenkel nicht gelöst.

So schien die Erscheinung willkürlich durch einige zufällige Einzelheiten motiviert.

Ebenso ungenügend war der kausale Zusammenhang nach vorwärts verfolgt. Schenkel beruft sich auf Kerinth, die Gegner des Ignatius, auf Marcion und die Montanisten und knüpft seine Untersuchungen an einige Andeutungen im 1. Clemensbrief an. Aber auch dieser Nachweis war zu sehr auf Einzelheiten gestellt und zu schwach, als daß eine These von dieser Bedeutung als bewiesen gelten konnte. Die Bedeutung der Konstruktion Schenkels hat Baur erkannt, indem er sie einer ausführlichen Polemik würdigte, aber Schenkel hatte ihm die Arbeit leicht gemacht.

Zu einem ähnlichen Resultate wie Schenkel kam bald nachher Dähne. Aber obgleich er Schenkels Schrift einer scharfen Kritik unterzog, hat er die Aufgabe doch noch weniger gelöst als sein Vorgänger. Auch er sieht in den Christusleuten Mystiker, „die es über sich genommen hatten, das echte Christentum, wie es Christus selbst in seinem göttlichen Geiste makellos und irrtumsfrei erfaßte, vermöge ihres eigenen, in inniger Verbindung mit Christo von andern erleuchteten Geistes aus seiner apostolischen Hülle zu lösen und rein darzustellen.“ Das Ergebnis wird fast nur durch Reflexionen über den Namen der Partei gewonnen und nur unterstützt durch Reflexionen über die Frage, wie Gnosis und Mystik in der ersten christlichen Gemeinde historisch möglich seien. Die Schrift leidet an dem Fehler so vieler historischer Untersuchungen, daß die Erscheinung historisch erklärt wird, ehe sie genügend fixiert ist.

Zu einem ähnlichen Ergebnis wie diese beiden Schriften kommt endlich eine Schrift von Goldhorn.

Goldhorn schließt aus 2. Kor. 5, 16, daß Paulus der Vorwurf einer fleischlichen Christologie gemacht worden sei. Aus diesen und anderen Beobachtungen schließt Goldhorn, daß es sich um christliche Anhänger der jüdisch-alexandrinischen Religions-

philosophie handle. Bei ihrer mangelhaften exegetischen und historischen Begründung sind diese Untersuchungen unbeachtet geblieben. Noch weiter ist in dieser Auffassung der Christuspartei Lutterbeck gegangen. Er hat erkannt, daß es sich nicht nur um judaistische Häretiker handelt, sondern um gnostische Irrlehrer, die einen anderen Christus lehren und eine besondere Auffassung vom Geiste haben. Er fährt dann fort: „Dennoch scheint beides, die erwähnte häretische Lehre von Christus und die vom heiligen Geiste, nebst der unmittelbaren Anwendung derselben im Pseudoprophetismus, noch keineswegs dasjenige gewesen zu sein, wodurch diese Häresie die meiste Verwirrung in der korinthischen Gemeinde anrichtete. Dieses ist vielmehr wohl nur in den eigentlich praktischen Folgerungen zu suchen, wohin das System führte.“ Lutterbeck schließt aus einer Reihe von Stellen, daß es sich um eine anomistische Richtung handelte. Dieser sehr beachtenswerte Gesichtspunkt ist indessen exegetisch so skizzenhaft durchgeführt, daß er nicht als bewiesen gelten kann. Besonders ist auch die entgegengesetzte Auffassung nicht widerlegt, sondern vielmehr aufgenommen. Die Gegner sollen auch Nomisten sein und die Beschneidung fordern. So erhalten wir ein in sich widerspruchsvolles Bild.

Der letzte, der die Lösung des Problems in dieser Richtung gesucht hat, ist Godet. Freilich hat auch Godet die traditionelle Auffassung mit dieser anderen zu verbinden versucht. Er sagt: „Außerdem aber fügten sie ohne Zweifel, sobald sie auf griechischem Boden waren, zu dem Evangelium der Apostel noch Elemente theosophischer Art hinzu, um dadurch ihre Lehre für den spekulativen Geschmack der gebildeten Christen Griechenlands annehmbarer zu machen. . . . Man hat es hier sicher mit etwas anderem zu tun, als mit dem bloßen Gesetztum, wie es früher in Galatien eingeschleppt worden war. Man suchte die Korinther durch ungesunde Spekulationen anzulocken und setzte die Lehre des Paulus herunter als eine dürftige und mit Anfangsgründen

sich begnügende." Ähnlich wie Lutterbeck vermutet Godet christologische Ketzereien in der Richtung der späteren Gnosis. Heinrici bemerkt hierzu: „Godets Kombination ist ein lehrreicher Beleg für die Haltlosigkeit der Voraussetzungen, auf welche sie sich gründet. Weder erklärt sie die Briefe, noch erwächst sie aus denselben." Freilich ist das Bild bei Godet durch den Versuch, seine Auffassung mit der traditionellen zu verbinden, nicht klarer geworden.

Aber dieser Überblick über die Literatur zeigt doch, daß es sich lohnt, die Untersuchung in dieser Richtung noch einmal aufzunehmen. Auch Zahn hat wiederholt darauf hingewiesen, daß Erscheinungen wie die im Judasbrief und 2. Petrusbrief in der korinthischen Gemeinde ihre Analogie haben. „Um das Bild der falschen Lehren, welches der 2. Petrus- und der Judasbrief uns darbieten, aus anderweitigen geschichtlichen Nachrichten zu illustrieren, braucht man nicht in das 2. Jahrhundert hinabzusteigen. Die wesentlichen Grundzüge finden wir bereits im Jahre 57 in der korinthischen Gemeinde."[1]) Dieser Fingerzeig hat mir die Anregung zu der folgenden Untersuchung gegeben. Hat sie mich nun auch weit über Zahns Darstellung der Sachlage hinausgeführt, so hat sie mir doch eine überraschende Bestätigung seines Wortes gebracht: „Je älter die Gnosis ist, desto mehr ist sie jüdisch."

I.

Da die Erklärung des Namens der Partei nicht zu einem gesicherten Ergebnis führt, und da selbst Forscher wie Heinrici und Zahn die im 2. Briefe Kap. 10—12 bekämpften Gegner von der Christuspartei unterscheiden, so empfiehlt es sich, in der Untersuchung nicht vom Namen der Partei auszugehen, sondern zunächst ohne Rücksicht auf die Parteibezeichnung zu untersuchen, wer die Gegner sind, die II, 10—12 bekämpft werden.

---

[1]) Einleitung II, S. 102.

Die Gegner sind Juden und sie rühmen sich dessen. „Sie sind Hebräer? Ich auch. Sie sind Israeliten? Ich auch. Sie sind Same Abrahams? Ich auch." 2. Kor. 11, 22. Damit ist aber natürlich noch nicht bewiesen, daß sie Judaisten, Nomisten sind. Auch Paulus ist ein Jude und rühmt sich dessen. Ein Judenchrist ist damit noch nicht Nomist.

Daß sie Nomisten sind, folgt auch nicht aus 2. Kor. 11, 15 wo sie *διάκονοι δικαιοσύνης* genannt werden. Das findet z. B. Holsten ganz selbstverständlich: „In der paulinischen Gemeinde Korinths traten diese mit dem Anspruche auf, als Diener und Förderer der Gerechtigkeit zu wirken. Der Ausspruch hat seine Spitze gegen den Christus und gegen die Gerechtigkeit des Paulus gerichtet. Wenn wir uns erinnern, daß das Bewußtsein der Judaisten in Jerusalem aus dem Prinzipe des paulinischen Evangeliums die Folgerung zog, daß Christus ein *διάκονος ἁμαρτίας*, ein Förderer der Sündigkeit sei . . . so begreifen wir, daß judaistisch *ἀπόστολοι Χριστοῦ* . . . mit der Behauptung auftreten konnten . . . daß sie als Förderer der wahren Gerechtigkeit kämen." (Evangelium des Paulus, S. 205.) Allein auch Paulus macht den Anspruch, ein Diener der Gerechtigkeit zu sein. Der Ausdruck bezeichnet für ihn so wenig eine gegen ihn selbst und seine Lehre gerichtete nomistische Tendenz, daß er Kap. 3, 9 das neutestamentliche Amt mit der Bezeichnung *διακονία τῆς δικαιοσύνης* dem alttestamentlichen als die *διακονία τῆς κατακρίσεως* gegenüberstellt. Der Gegensatz zwischen Paulus und den Nomisten läßt sich also nicht so bestimmen, daß auf der einen Seite die Gerechtigkeit vertreten wird und auf der andern nicht. Der Gerechtigkeit wollen sie beide dienen, und wenn Paulus die Freiheit vom Gesetz predigt, so beansprucht er damit ausdrücklich, die Gerechtigkeit zu bringen. Eine Polemik gegen ihn konnte sich also gar nicht mit dem Ausdruck *διακονία δικαιοσύνης* decken. Im Kreuz Christi und im Evangelium ist ja für ihn Gottes Gerechtigkeit offenbar. Der Unterschied zwischen Paulus

und seinen Gegnern beginnt bei der Frage, wie man zur Gerechtigkeit kommt. Mit dem Ausdruck ist also einfach gesagt, daß sie den Anspruch machen, der göttlichen Gerechtigkeit zu dienen. Diese Charakteristik der Gegner erklärt sich auch nicht etwa daraus, daß sie selbst sich in Gegensatz zu Paulus so nennen, und ihm damit indirekt den Vorwurf der ἀνομία machen. Paulus nennt sie deshalb so, weil sie bei dem Anspruche, der göttlichen Gerechtigkeit zu dienen, in Wirklichkeit nach dem Urteil des Paulus das Gegenteil erreichen. In Wirklichkeit dienen sie der Gesetzlosigkeit — inwiefern, das wird der Fortgang der Untersuchung zeigen.

Der Hauptbeweis dafür, daß sie keine Nomisten sind, liegt aber darin, daß Paulus selbst dies niemals von ihnen sagt. Er hat es in den Korintherbriefen nicht etwa wie im Galaterbrief mit dem Versuch zu tun, die Geltung des Gesetzes in der Gemeinde durchzusetzen. Diese Tatsache ist allgemein zugestanden. So sagt Meyer-Heinrici Einleitung § 1: „Zwar scheinen sie zunächst mit Bestreitung der paulinischen Lehre nicht aufgetreten zu sein, denn sonst würde Paulus, wie im Briefe an die Galater, ihre Lehrirrtümer bekämpfen; namentlich haben sie die Beschneidung nicht gefordert.“ Das hat schon Baur hervorgehoben, so schwierig es für seine Geschichtskonstruktion war. „Es findet sich in ihnen (den Korintherbriefen) eigentlich nichts, woraus zu sehen wäre, daß sich die Hauptdifferenz zwischen Paulus und seinen Gegnern auf die übertriebene Anhänglichkeit der letzteren an das mosaische Gesetz bezogen habe, wie man doch nach der Analogie anderer Briefe, namentlich des Briefes an die Galater erwarten sollte.“ (S. 78.) Das gesteht auch Beyschlag zu: „Wird es dann nicht um so auffallender, daß wir von einem Predigen des Gesetzes, von einer Forderung der Beschneidung in Korinth so gar nichts vernehmen? Man wird hier nicht sagen können, daß ein argumentum e silentio wenig beweise: hätten solche Zumutungen stattgefunden, der Apostel hätte nimmermehr zu den-

selben geschwiegen." (1865, S. 259.) Auch Holsten verkennt das nicht. Er legt sich die Sache so zurecht: „Nur in zwei Punkten ist ein Unterschied: die Χριστοῦ ὄντες in Korinth verkündigen nicht oder doch noch nicht die Beschneidung der Heidengläubigen. Vielleicht hatten auch die judaistischen Judenchristen nach der Verhandlung in Jerusalem die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen aufgegeben und begnügten sich damit, die Heidengläubigen auf ein Halbbürgerrecht im Messiasreiche herabzusetzen. Oder sie hielten nach der Predigt des Gesetzes die der Beschneidung für eine Frage der Zeit und des Seligkeitsinteresses wie bei den Galatern." (S. 207.) Die Erklärung dieser konstruierten Situation: Judaisten, die aber doch die Forderung der Beschneidung aufgeben, scheint Holsten selbst so unwahrscheinlich, daß er hinzufügt „oder doch noch nicht" „eine Frage der Zeit". Damit ist eingestanden, daß diese Erklärung eine Situation zeichnet, für die wir keine Parallele haben.

Auch Weizsäcker, der im übrigen der Auffassung der Tübinger so nahe steht, räumt ein: „Die Forderung der Beschneidung ist offenbar nicht oder noch nicht gestellt. Sie kommt als Prinzipienfrage nicht zur Sprache." „Auch sonst findet sich weder, daß die Beobachtung des Gesetzes verlangt, noch daß ein Vorzug des Judentums beansprucht worden wäre." (S. 278 und 279.)

Ebenso sagt Weizsäcker S. 300: „Sonst geht auch dieser Brief so wenig wie der erste näher auf die Gesetzesfragen ein, und sagt nichts davon, daß diese Apostel die Beschneidung der Heiden gefordert und ihnen die Beobachtung des Gesetzes auferlegt hätten. Es scheint, daß sie das immer noch hier nicht zu bieten wagten, und sich noch damit begnügten, sich selbst in diesen Nimbus der höheren Gerechtigkeit zu stellen." Das erklärt er dann S. 303 so: „Hier eilt es ihnen damit (d. h. mit Beschneidung und Gesetz) schon nicht mehr. Sie sind schon zufrieden, wenn sie sich selbst breit machen können. Und was sie eigentlich

zu geben haben, das ist vorläufig das Geheimnis, mit welchem sie die Leichtgläubigen fangen." Hier werden die Gegner des Paulus freilich zu einem Geheimnis, denn was sie positiv wollen, weiß man nun gar nicht mehr. Aber sie haben doch gepredigt! Was haben sie denn eigentlich gepredigt, wenn sie ihr Evangelium verschwiegen?

Mit den Worten: die Forderung der Beschneidung ist noch nicht gestellt, postuliert Weizsäcker, daß sie im Hintergrunde gelegen habe, ohne es beweisen zu können. Dieselbe unbewiesene Voraussetzung liegt auch in den folgenden Worten: „Wenn die Judaisten aber hier noch nicht mit der Forderung der Beschneidung und der Gesetzesbeobachtung aufgetreten sind, so haben sie doch um so gewisser das freie Evangelium durch Anfechtung des Apostelansehens des Paulus selbst zu untergraben gesucht."

Unbewiesen ist in diesem Satze das „noch nicht" — und daß es das freie Evangelium gewesen sein soll, was die Gegner des Paulus angefochten hätte. Was kann man denn anders anfechten wollen, als die Freiheit vom Gesetz, wenn man, wenn besonders Judenchristen Paulus angreifen: das ist die selbstverständliche Voraussetzung der traditionellen Auffassung des apostolischen Zeitalters. Am klarsten drückt das Beyschlag aus: „Bei welcher Richtung der apostolischen Zeit, außer bei dieser, wird man einen so gereizten und gehässigen Gegensatz gegen den Heidenapostel annehmen dürfen? Oder welcher, außer dieser, könnte der kühne Versuch zugetraut werden, ihm . . . sein eigenstes Arbeitsfeld oder Apostelwerk zu entreißen?" (271.) Hiermit ist der eigentliche Beweis ausgesprochen: wer soll es denn sonst gewesen sein? Jüdische Gegner des Paulus können nur Nomisten gewesen sein. Eine Streitschrift gegen Luther kann doch nur von einem Papisten ausgegangen sein! Von wem denn sonst?

Ganz ähnlich entscheidet sich auch Zahn, Einleitung I, S. 207: „Es konnte auch nicht zweifelhaft sein, in welcher Richtung diese Verfälschung sich bewegen würde. Durch ihr Prahlen mit ihrem

eigenen unverfälschten Judentum übten sie an sich schon einen moralischen Druck auf die Heidenchristen aus, welche sich von ihnen imponieren ließen; und wenn ihr verstecktes Wesen und ihr hinterlistiges Treiben dem Apostel ein Beweis dafür war, daß die falsch jüdische Art in ihnen nicht durch die belebende Wahrheit des Neuen Bundes und durch den befreienden Geist Christi überwunden sei, so konnte ihm auch nur ein in judaistischer Richtung verderbtes Christentum als das letzte Ziel der heillosen Entwicklung der Dinge in Korinth erscheinen, welche er aufzuhalten sich anstrengte. Aber deutliche Anzeichen gerade dieses Ausgangs lagen zur Zeit des 2. Korinther- und vollends des 1. Korinther-Briefes noch nicht vor."

Wenn Holsten S. 208 sagt: „Die Verfälschung des Wortes Gottes, deren Paulus sie anklagt, kann deshalb nur als eine Fälschung gedacht werden, in der sie . . . Christum mit dem Gesetze mischen", so ist das wieder nur eine Behauptung und kein Beweis, eine Behauptung, die von der Voraussetzung ausgeht, daß eine andere Verfälschung des Wortes Gottes selbstverständlich nicht möglich sei. Aber eben diese als selbstverständlich angesehene unbewiesene Voraussetzung soll geprüft werden.

Was für Beweise für sie gibt es denn sonst noch?

Sehen wir von dem Namen ab, der später zu untersuchen sein wird, so ist es im wesentlichen einer: zwischen Paulus und seinen Gegnern besteht eine christologische Differenz. Sie soll darin bestehen, daß die Gegner sich auf den historischen Jesus, der ein Mensch und Jude war, beriefen gegenüber dem Auferstandenen und Erhöhten, der der Geist ist, wie ihn Paulus verkündigt. „Damit wurde die Sache des Gesetzes empfohlen, daß die Annahme desselben die wahre Lehre Jesus sei." (Weizsäcker 347.)

Die Stelle 2. Kor. 11, 4, welche als Beweis dafür angeführt zu werden pflegt, bedarf einer genauen Untersuchung. Eins aber kann an dieser Stelle schon festgestellt werden. Ist der Sinn der

Stelle, daß die Gegner einen anderen Jesus und ein anderes Evangelium verkündigen, und daß die Gemeinde durch sie einen anderen Geist empfängt, als Paulus gebracht hat, so ist damit immer noch nicht bewiesen, daß dieser andere Jesus, dieses andere Evangelium einer judaistischen Verkündigung entstammt. Auch der Vergleich mit dem „anderen Evangelium" Gal. 1, 6 beweist dies nur für den, der als selbstverständlich ansieht, daß ein anderes Evangelium im apostolischen Zeitalter natürlich nur nomistische Entstellung des Evangeliums sein können, und dies ist eben die Frage. Besonders bleibt aber unerklärt, warum Paulus hier auch von einem anderen Geiste spricht. Klöpper erklärt das so (S. 457): „ein verschiedenartiges (ἕτερον) war der Geist, den die Leser durch die Predigt der Ankömmlinge empfingen, insofern als der von dem als τὸ πνεῦμα verkündigten Christus ausgehende und die Leser einst beseelende Geist ein Freiheit (ἐλευθερία 3, 17), Freude (Röm. 14, 17), Sanftmut (1. Kor. 14, 21. Gal. 6, 1 vergl. 2. Kor. 10, 1) erzeugender Kindschaftsgeist war, während der Geist, den die Leser auf Anlaß der Predigt der Judaisten annahmen, ein πνεῦμα τοῦ κόσμου (vergl. 1. Kor. 2, 12) näher ein πνεῦμα δουλείας verbunden mit Furcht (Röm. 8, 15) ein πνεῦμα κατανύξεως (Röm. 11, 8 vergl. 2. Kor. 3, 13. 4, 4) war." Aber wenn Paulus vom Geiste Gottes einen anderen Geist unterscheidet, so verbindet er den nicht mit der Verkündigung des Gesetzes. Für ihn schließen sich Verkündigung des Gesetzes und Empfang des Geistes aus. Wer das Gesetz verkündigt, der bringt nicht etwa einen anderen Geist, sondern gar keinen Geist. Gal. 3, 2. So ist es auch kein Zufall, daß Paulus Gal. 1, 6 dem ἕτερον εὐαγγέλιον, welches die Gesetzeslehrer bringen, sofort hinzugefügt: ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο. Die Predigt des Gesetzes ist nicht etwa ein anderes, zweites, sondern gar kein Evangelium. Also wie man 2. Kor. 11, 4 sonst auch auffassen mag, diese Worte können nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß die Gegner Judaisten waren.

Als ein ernsthafter Beweis für den judaistischen Charakter dieser Gegner kann auch nicht 2. Kor. 5, 12 angesehen werden: *πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους.* Nach 11, 18 rühmen sie sich *κατὰ τὴν σάρκα.* Das bezieht Hilgenfeld (Z. W. Th. 1864, 171 f. 184. 1865, 255 f.) auf die Bekanntschaft mit Christus. „Der Ausdruck stimmt vorzüglich zu der Annahme, daß die Christusleute unmittelbare Jünger Jesu gewesen waren und sich als solche gegen Paulus, der es nicht gewesen, in die Brust werfen." Auch Klöpper erklärt die Stelle so: „Pochen auf nationale theokratische Vorzüge, auf legale Werkgerechtigkeit, auf enge Verbindung mit den ursprünglichen jerusalemischen Aposteln, ja mit Jesu selbst durch lediglich sozialen Lebensverkehr." (S. 270.) Daß dies letztere eingetragen ist, ist klar. Klöpper selbst bemerkt vorher mit Recht: „*ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι* kann also seinem grammatischen Wortlaute nach so ohne weiteres nicht heißen, sich anderer (gewichtvoller) Persönlichkeiten d. h. ihrer Bekanntschaft rühmen. Zunächst wird es immer etwas Äußerliches mit dem inneren religiös-sittlichen Wertgehalte der sich Rühmenden in einer nach des Paulus Schätzung zufälligen und gleichgültigen Beziehung Stehendes sein." *ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι* heißt einfach: sich seines Äußeren rühmen. Mit Recht bemerkt Heinrici: „*πρόσωπον* und *καρδία* stehen einander gegenüber wie Inneres und Äußeres, Augenfälliges und Verborgenes" — und sagt treffend zu Weizsäckers Übersetzung: „Noch konkretere Bestimmungen von *ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι*, wie sie Weizsäckers Übersetzung: sich eines Namens rühmen und nichts im Herzen haben, setzt, beruhen auf Postulaten aus der Gesamtauffassung der korinthischen Verhältnisse." Die Sicherheit, mit der diese Erklärung bei Weizsäcker sogar als Übersetzung gegeben wird, ist nur ein Beweis dafür, wie vorgefaßte Meinungen die Exegese beeinflussen. Denn diese Erklärung stammt nur aus Baurs Auffassung des Namens *τοῦ Χριστοῦ εἶναι*, so wie sie nachher von Holsten und Hilgenfeld noch erweitert ist. In diese Stelle ist sie lediglich eingetragen.

Das gilt endlich auch von der Stelle, die am deutlichsten beweisen soll, daß die Gegner der paulinischen eine judaistische Christuspredigt entgegenhalten, von 2. Kor. 5, 16: „Wenn wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt haben, kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so."

Auch die Auffassung dieser Stelle als eines Beweises für den judaistischen Charakter der Gegner des Paulus stammt von Baur her (a. a. O., S. 90 ff.). Baur erklärt S. 96 so: „wenn es aber auch der Fall war, daß ich früher keinen anderen Messias kannte, als den Messias des Judentums, einen solchen, der mir alle meiner Nation eigenen Vorurteile und sinnliche Neigungen ließ, und nicht im stande war, mich auf die neue Stufe des geistigen Lebens zu erheben, auf welcher ich jetzt stehe, sofern ich dem Christus lebe, der für mich wie für alle gestorben ist, so kann ich doch jetzt diesen Begriff des Messias nicht mehr anerkennen." Hat sich nun auch diese Erklärung, die statt von einem Kennen Christi von einem Messiasbegriff spricht, nicht halten lassen, so ist es doch merkwürdig, wie sich das in dieser Erklärung liegende Vorurteil gehalten hat. Holsten bemerkt (Evangelium des Paulus, S. 213): „Diese Ausführung ist gegen diejenigen gerichtet, welche sich dessen rühmen, was äußere Erscheinung, nicht was inneres Herz des Menschen ist (5, 12). Dies sind dieselben, welche rücksichtlich ihres Fleisches sich rühmten, daß sie Ebräer, Israeliten, Abrahamiden seien (11, 18. 22). Es sind die judaistischen Gegner des Paulus, die Christusleute." Soll nun der Vorzug der Christusleute vor Paulus darin bestanden haben, daß sie den historischen Jesus persönlich gekannt haben, oder gar seine Jünger gewesen sind — oder wenigstens darin, daß sie sich auf persönliche Jünger Jesu berufen können, so würde mit diesem Worte Paulus von sich dasselbe aussagen. Um dieser Folgerung auszuweichen, erklärt Hilgenfeld (Z. W. Th. 1871, S. 119 f.): „Und nicht sowohl auf Paulus, wie man gewöhnlich annimmt, sondern nur auf seine Gegner kann es sich beziehen,

wenn wir weiter lesen: εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν. Das εἰ καί führt ein Zugeständnis ein, selbst wenn wir (wie die Gegner) Christum fleischlich gekannt haben, so hat doch solch äußerliche Christuskenntnis von nun an (seit wir mit dem für uns gestorbenen Christus in Gemeinschaft stehen) keinen Wert mehr für uns, da wir Christum nicht mehr nach seinem leiblichen Leben, sondern lediglich nach seinem segensreichen Tode kennen. Nicht in dem ἐγνώκαμεν, sondern vielmehr in γινώσκομεν tritt uns Paulus selbst entgegen. In unlösbare Schwierigkeiten verwickelt man sich, wenn man in ἐγνώκαμεν den eigenen Standpunkt des Paulus finden will." Dies Zugeständnis ist lehrreich. Freilich: die Auffassung, die in dieser Stelle eine Polemik gegen Judaisten sieht, verwickelt sich in unlösbare Schwierigkeiten. Denn daß das „Wir" im Vordersatz die Gegner des Paulus und das „Wir" im Nachsatze ihn selbst bezeichnen solle, ist freilich eine Unmöglichkeit, die keiner besonderen Widerlegung bedarf. Paulus sagt einfach, daß er zwar früher Christum nach dem Fleisch gekannt habe, ihn aber jetzt nicht mehr so kenne. Unmöglich können diese Worte den Vorwurf zurückweisen wollen, daß Paulus Jesum persönlich nicht gekannt habe, denn dann hätte Paulus sagen müssen: wenn wir ihn auch nicht gekannt haben nach dem Fleisch. Dieselben, von denen jetzt gilt, daß sie Christum nicht mehr nach dem Fleische kennen, sind es, in deren Namen er im Vordersatz sagt: wenn wir auch Christum nach dem Fleische gekannt haben. Folglich kann der wirkliche oder angemaßte Vorzug seiner Gegner vor ihm nicht darin bestehen, daß sie oder ihre Gewährsmänner Jesum nach dem Fleische, den historischen Jesus persönlich gekannt hatten. Der Ausdruck γινώσκειν Χριστὸν κατὰ σάρκα, wie man ihn auch versteht, kann nicht einen Vorzug bedeuten, den die Gegner des Paulus vor ihm voraus hatten oder zu haben meinten, und auf dem ihre Überlegenheit über ihn beruhte. Paulus behauptet es ja von sich selbst, und zwar als eine Tatsache, die er nicht erst zu beweisen braucht. Folglich beweist

auch diese Stelle nicht, daß seine Gegner Judaisten waren, die einen „historischen Jesus" predigten.

Von sich selbst sagt Paulus mit diesen Worten, daß er früher Christum nach dem Fleisch gekannt habe, ihn aber jetzt so nicht mehr kenne. Die Epoche, durch welche sich Vergangenheit und Gegenwart voneinander scheiden, ist seine Bekehrung, denn es handelt sich um einen Umschwung seiner Erkenntnis, der durch Christi Tod und Auferstehung hervorgerufen ist. Es ist die christliche Erkenntnis im Gegensatz zu einer nicht christlichen, von der hier der Apostel redet. Daher kann man nicht wie Klöpper an verschiedene Perioden der christlichen Erkenntnis des Apostels denken: dabei würde es sich um eine allmähliche Vertiefung und nicht um einen einmaligen Umschwung handeln. Man kann aber auch nicht wie Heinrici deuten: „εἰ ἐγνώκαμεν bringt nicht eine positive Aussage über eine Betrachtungsweise, die einst sein Urteil über Christus bestimmt hat, sondern ein rein hypothetisches Moment, das eine falsche Betrachtungsweise ausschließt, ohne über seine Wirklichkeit etwas zu bestimmen." (S. 289.) Wenn aber Paulus versichert, daß er Jesum jetzt nicht mehr nach dem Fleische kenne, so hat das nur einen Grund, wenn er ihn früher wirklich nach dem Fleische gekannt hat. Sonst hätte die Versicherung genügt: auch Christum kennen wir nicht nach dem Fleisch. Die Worte: jetzt nicht mehr setzen voraus, daß es früher anders war. Nun kann der Ausdruck: „Christum nach dem Fleische kennen" unmöglich die judaistische Auffassung der Messiasidee bezeichnen. Es handelt sich im ganzen Zusammenhange nicht um Ideen, sondern um die Stellung des Apostels zu Personen, und daß er zu Christus ebenso steht wie zu allen anderen Menschen, gerade das will er sagen. Von den traditionellen Voraussetzungen aus blieb daher nichts andres übrig, als die Stelle so zu verstehen, daß Paulus Jesum in seinem irdischen Leben in Jerusalem gesehen habe (Beyschlag). Das ist schon darum unmöglich, weil er nicht vom Sehen, sondern vom Kennen spricht. Alle diese Schwierigkeiten

entstehen nur dann, wenn man κατὰ σάρκα auf Χριστόν anstatt auf das Verbum bezieht. Schon grammatisch liegt es näher, es auf das Verbum zu beziehen und „als subjektive Norm des Erkennens“ zu verstehen. Der Apostel kennt niemanden mehr „fleischlicherweise“ (Hofmann) und so auch Jesum nicht mehr. Daß er ihn früher so gekannt habe, das gesteht er zu. Aus diesem Zugeständnis ergibt sich, daß ihm dieser Vorwurf gemacht wurde. Allerdings weist er in diesen Worten einen Vorwurf zurück, aber nicht den, daß er Jesum nicht nach dem Fleische gekannt habe, sondern im Gegenteil den Vorwurf, daß er ihn nach dem Fleische gekannt habe. Er hält dem entgegen, daß das nur früher, vor seiner Bekehrung der Fall gewesen sei, aber jetzt nicht mehr. Früher, das gesteht er seinen Gegnern zu, war sein Erkennen Christi ein fleischliches. Er hatte damals noch nicht den Geist Gottes, der ihn befähigte, in Jesus den Sohn Gottes zu sehen. Denn wer nur Fleisch ist, der kann das nicht. Um Jesus als Sohn Gottes und Herren zu erkennen, dazu bedarf es Geist, 1. Kor. 12, 3 und den und damit die Augen für die Herrlichkeit Jesu hat er erst nach seiner Bekehrung. Paulus wehrt sich also nicht gegen Judaisten, die ihm eine persönliche Bekanntschaft mit Jesus absprechen, sondern gegen Pneumatiker, die ihm eine pneumatische Erkenntnis Jesu absprechen: er hat nur eine fleischliche Erkenntnis Jesu: der tiefere Einblick in seine Person, die der Pneumatiker, der Gnostiker hat, ist ihm nicht gegeben. Paulus gesteht zu, daß das früher der Fall war: jetzt ist es nicht mehr so. Das ist also das Gegenteil von der traditionellen Auffassung der Gegner des Paulus.

Eine Stelle führt sogar Lutherbeck S. 47 als Beweis dafür an, „daß ihm die Gegner wie seine judaistischen Gegner in Palästina und Galatien zum Vorwurfe machten, er dringe nicht auf die Beschneidung aller Heidenchristen.“ Nämlich 1. Kor. 7, 18. Hier wird nun aber zuerst davor gewarnt, daß ein Beschnittener sich keine Vorhaut herstellen solle. Die Stelle

beweist also, daß es in der christlichen Gemeinde Juden gegeben hat, die vor der Gefahr gewarnt werden mußten, die Beschneidung rückgängig zu machen. Das ist eine über die Freiheit des Paulus hinausgehende Losreißung vom Gesetz, eine Verleugnung des Judentums, vor welcher Paulus sonst niemals zu warnen nötig hat. Daß es dabei auch Judaisten in der Gemeinde gab, ist natürlich klar, es gab ja eine Petruspartei.

Man bekommt überhaupt kein deutliches Bild von der Wirksamkeit der Gegner des Paulus, wenn man annimmt, daß sie Judaisten waren. Die Beschneidung und die Beobachtung des Gesetzes sollen sie nicht gefordert haben — vorläufig nicht, heißt es dann meistens, womit schon zugestanden ist, daß diese Forderung sich nicht nachweisen läßt und doch auch nicht fehlen kann, weil sie zum Wesen des Judaismus im apostolischen Zeitalter gehört. Warum haben sie aber auf diese Forderung verzichtet? Beyschlag antwortet S. 260: „Man könnte sich denken, daß jene Richtung nach und nach zu der Erkenntnis gekommen wäre, daß ihre Forderung sich den Heidenchristen gegenüber doch nicht durchsetzen lasse, daß man diesen erlassen müsse, was ja auch die Synagoge den Proselyten des Tores erließ, und daß es nur darauf ankomme, das israelitische Element auch den paulinischen Gemeinden der gesetzlichen Idee gemäß zu organisieren und überall als den eigentlichen Kern der Christenheit zur Geltung zu bringen." Abgesehen von der Frage, ob das geschichtlich wahrscheinlich und in Korinth gerade wahrscheinlich ist, muß man dem entgegen halten, daß ihnen dann das entscheidende Merkmal des Judaismus fehlt. Beyschlag fühlt sich denn auch selbst durch diese Erklärung nicht befriedigt, und fährt deshalb fort: „Indes wahrscheinlicher ist uns, daß nicht die Einsicht, sondern nur die Schlauheit der Grund jenes auffälligen Schweigens vom mosaischen Gesetze war. Die einfachste Klugheit mußte jenen, auch von Paulus als *δολιοί* bezeichneten Leuten sagen, daß man mit der Forderung der Beschneidung in Korinth nichts anfangen könne, daß man da-

mit die ganze Sache von vornherein verderben würde, daß es vielmehr vor allem gelte, den großen Gegner des Judaismus aus dem Herzen der Gemeinde zu verdrängen und dieselbe in die eigene Hand zu bekommen; dann, wenn die Autorität des Paulus umgestürzt und die ihrige dafür aufgerichtet war, dann — mochten sie hoffen — werde die unmündige, neubekehrte Gemeinde sich schon weiter und und weiter führen lassen." In dieser Auffassung stimmt Beyschlag mit Baur überein, und auch diese Erklärung Baurs beherrscht die Auffassung der geschichtlichen Situation bis heute vgl. Baur S. 83: „Der den Judenchristen eigene Eifer für das mosaische Gesetz mochte auch hier hauptsächlich die wirkende Triebfeder sein, da sie aber in einer Gemeinde von Heidenchristen, wie die korinthische war, wenn sie unmittelbar mit ihren Grundsätzen hervortraten, keine günstige Aufnahme erwarten konnten, so suchten sie dem Apostel Paulus durch Angriffe auf sein apostolisches Ansehen überhaupt entgegenzuarbeiten und auf diesem Wege ihrem Judaismus Eingang zu verschaffen." Also ihr positives Ziel hätten sie einfach verschwiegen. Sie hätten zunächst kein anderes Evangelium verkündigt. Abgesehen davon, ob sich dies mit 2. Kor. 11, 4 verträgt, muß man dagegen einwenden: sie sind doch nicht nur gekommen, um über Paulus zu klatschen: sie traten als Apostel auf, sie kamen mit einer Verkündigung. Was für einen Inhalt hat die denn? Beyschlag antwortet S. 261: „daß es die genauere historische Kunde und Mitteilung von Christo gewesen sein dürfte, durch die sie den Paulus bei den Korinthern auszustechen versuchten." „Es liegt sehr nahe, an die Landsmannschaft Jesu als natürliche Voraussetzung genauerer, vielleicht persönlicher Bekanntschaft mit ihm zu denken." Nun aber sagt Paulus ausdrücklich, daß sie das Wort Gottes gefälscht hätten. 4, 2 vgl. 2, 17. Sie treten nicht etwa nur als seine persönlichen Feinde auf, die aber im übrigen Christum predigten wie etwa die Gegner, von denen er im Philipperbrief spricht 1, 15 und die er deshalb freilich auch ganz anders beurteilt als

seine Gegner in Korinth. Aber nur, wenn diese Fälschung in einer nomistischen Entstellung des Evangeliums bestand, kann man die Gegner Nomisten nennen.

Wer an dieser Auffassung festhält, der postuliert, daß hierin die Verfälschung des Evangeliums bestanden habe. So Holsten S. 208: „Die Verfälschung des Wortes Gottes, deren Paulus sie anklagt, kann deshalb nur als eine Fälschung gedacht werden . . . in der sie Christum mit dem Gesetz mischen.“ Weshalb? „Die Gesamtheit der vielen apostolischen Verkündiger . . . kann nur die vielen judaistischen Verkündiger bezeichnen, denen Paulus als der eine Heidenapostel gegenübersteht, jene vielen, von denen wir auch in Korinth erfahren haben, daß sie als Hebräer, Israeliten, Abrahamssame sich rühmten.“ Hiernach mußten sie also doch die Verbindlichkeit des Gesetzes gepredigt haben. Verbindet man nun dieses Postulat mit der oben besprochenen Meinung, daß die Gegner im Unterschiede von Paulus den historischen Jesus verkündigt hätten, so stellt man die Sache so dar, wie etwa Weizsäcker S. 300: „Dieses andere Evangelium ist nichts als das Gesetzesevangelium der galatischen Eindringlinge, der andre Jesus ist der Jesus, den seine einstigen Jünger gekannt haben, und der ihnen zufolge das Gesetz gehalten hat und durch sein Vorbild und seine Lehren die Christen dazu verpflichtet.“ S. 347: „Für ihre Empfehlung des Gesetzes aber haben sich die Männer dieser Partei in letzter Rücksicht auf niemand anders berufen, als auf Christus selbst. Denn nicht zu Juden nur wollen sie die Heiden machen, sondern zu Messiasgläubigen des Judentums. Daher allein erklärt es sich, daß ihre Anhänger in Korinth auf Grund dessen, was ihre Führer behaupteten, sich den Namen Christusleute beilegten. Damit wurde die Sache des Gesetzes empfohlen, daß die Annahme desselben die wahre Lehre Jesu sei. Schwierig war der Beweis dafür nicht, sobald man sich nur an die nächsten Anweisungen Jesus und sein eigenes Verfahren hielt. So haben sie denn schon in Galatien und dann

in Korinth gesagt, daß das rechte und wirkliche Evangelium nicht dasjenige sei, was dort Paulus verkündet hatte. Gal. 1, 6. Das Evangelium ist ein anderes, weil Jesus selbst ein anderer ist, als wie ihn Paulus dargestellt hat, der ihn nicht selbst kannte. 2. Kor. 11, 4. Paulus hat ihn nicht gesehen; die wirkliche Bekanntschaft mit ihm besteht dagegen als lebendige Überlieferung in ihrer Mitte, in der judäischen Gemeinde fort."

Das Bild, das wir hiermit von den Gegnern des Paulus erhalten, ist in sich widerspruchsvoll und wird auch durch die Quellen nicht bestätigt. Es ist in sich widerspruchsvoll, denn einerseits wird zugegeben, daß die Gesetzesbeobachtung nicht gefordert wurde — andrerseits soll dann doch die Verfälschung des Evangeliums und des Christusbildes in einer Vermischung desselben mit gesetzlichen Tendenzen bestanden haben. Die Beobachtung des Gesetzes wurde nicht gefordert, aber „die Sache des Gesetzes wurde empfohlen!" Zu welchem Zwecke sonst können sie das Gesetz gepredigt, seine Sache empfohlen haben als dazu, daß es gehalten wurde?

Die Schilderung stimmt aber auch mit den Quellen nicht überein, denn nirgends polemisiert Paulus dagegen, daß der Gemeinde das Gesetz aufgedrängt wird, und gerade von sich selbst sagt er, daß er Christum nach dem Fleische gekannt habe.

Also waren die Gegner, die Paulus im 2. Korintherbrief bekämpft, keine Judaisten.

II.

Mit was für Gegnern hat Paulus es denn nun zu tun?

Wir gehen in der Untersuchung wieder nicht vom Namen aus, sondern von der Polemik des Paulus, und zwar von derjenigen Stelle, bei der es sich entscheiden muß, ob der Gegensatz nur ein persönlicher oder ein sachlicher ist, das ist 2. Kor. 11, 4.

Das Problem, um welches es sich für unseren Zweck handelt, ist dies: soll mit dem Bedingungssatz gesagt sein, daß der Ge-

meinde ein anderes Evangelium gepredigt wird, oder soll gesagt sein, daß davon ja nicht die Rede sei und sein könne, spricht Paulus etwas Tatsächliches aus, oder nimmt er etwas Unmögliches an, einen wirklichen oder einen undenkbaren Fall? Einen undenkbaren Fall — so erklären Beyschlag, Hofmann u. a. Dafür wird angeführt, daß der Nachsatz, ob nun ἀνείχεσθε oder ἀνέχεσθε zu lesen ist, im Sinne des Paulus verneint werden müsse. Natürlich heißt er es doch nicht gut, daß sie die Gegner ertragen. Soll nun der Bedingungssatz sagen, in welchem Fall sie sie mit Recht ertragen würden, so kann er im Sinne des Paulus nur eine Unmöglichkeit ausdrücken. Dazu kommt noch die Erinnerung an Gal. 1, 6: für Paulus gibt es kein anderes Evangelium, und natürlich auch keinen anderen Jesus oder einen andren Geist. Der Bedingungssatz kann also nur einen unmöglichen Fall ausdrücken, unter dem allein es begreiflich wäre, daß sie die Gegner so bereitwillig aufgenommen haben. Aber diese Auffassung ist grammatisch nicht zulässig. εἰ mit dem indic. praes. bezeichnet keine abstrakte Möglichkeit (Beyschlag) und auch nicht eine Unmöglichkeit — dies müßte durch εἰ ἦν ἄν ausgedrückt werden — sondern es bezeichnet auch im N. T. und bei Paulus die Wirklichkeit, einen als Tatsache behaupteten oder angenommenen Fall. (Vergl. Holsten, Z. W. Th. 1879, S. 14.) Dazu kommt, daß im Nachsatze, wenn ἀνείχεισθε zu lesen ist, das ἄν fehlt. Der Bedingungssatz kann also den angenommenen Fall nicht als unmöglich bezeichnen.

Dies scheint mir auch gegen die Deutung Zahns, Einleitung I 217 Anm. 13 zu sprechen. Er erklärt: „In dem Bedingungssatz 2. Kor. 11, 4 wird ein nach Ansicht des Redenden zweifellos Unwirkliches als in der Gegenwart wirklich gesetzt. . . . Daß Paulus hier einen unmöglichen Fall als in der Gegenwart wirklich setzt, beweist auch der Nachsatz. Liest man mit BD* ἀνέχεσθε so ist gesagt, daß in dem gesetzten Fall, aber auch nur in diesem Fall das Gewährenlassen der fremden Lehrer von seiten der

Korinther, wie es wirklich stattfindet, keinen Tadel verdiene. . . . (Die Lesart ἀνείχεσθε) käme mit der Lesart ἀνέχεσθε dem Sinne nach wesentlich auf das gleiche hinaus." Dann würde aber der Bedingungssatz doch schließlich nicht nur etwas tatsächlich Unwirkliches, wie z. B. 1. Kor. 15, 13. 14. 16. 17, sondern etwas Unmögliches bezeichnen und, wenn er das sollte, müßte er die Form haben: εἰ ἦν ἄν.

Nun gibt es freilich für Paulus keinen andern Jesus, kein andres Evangelium und keinen andern Geist, wohl aber für seine Gegner. Der Sinn des εἰ cum indic. praes. ist also hier derselbe, wie z. B. Gal. 1, 9: εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, oder wie Act. 5, 39: εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, wozu Blaß, Neutestamentliche Grammatik § 65, 4 bemerkt: „„wenn aber, wie diese Leute behaupten, wirklich ist."" Das ist nämlich sehr häufig der Sinn dieses εἰ: wenn wirklich (wie behauptet wird). Also die Gegner verkündigen wirklich einen anderen Jesus. Für Paulus freilich ist der angenommene Fall eine Unmöglichkeit, eine leere, gegenstandlose Anmaßung, ein anspruchsvolles, unmögliches Beginnen — aber die Gegner teilen eben dieses Urteil nicht, sie wagen das Aussichtslose: ein anderes Evangelium zu verkündigen, und darum setzt Paulus etwas, was für ihn freilich unmöglich ist, als Wirklichkeit.

Holsten und Hilgenfeld schließen nun daraus, daß im Nachsatz das ἄν fehlt, daß Paulus auch mit dem Nachsatz das tatsächlich gegenwärtige oder vergangene Verhalten der Gemeinde ausspreche und ihn verwerfe. Hilgenfeld faßt diese Deutung (Z. W. Th. 1865, S. 261) so zusammen: „ἀνείχεσθε ist garnicht konditionell, sondern wie schon Semler sah, als reines Imperfektum zu fassen. Es ist nur eine Feinheit des Paulus, daß er den Korinthern nicht geradezu sagt: als Leute, die von auswärts kamen, euch einen anderen Jesus verkündigten, da ertrugt ihr es so herrlich d. h. da ließt ihr es euch so wohl gefallen."

Diese Deutung ist grammatisch am einfachsten. Das Imperfektum beschreibt das bisherige Verhalten der Gemeinde, und mit dieser Toleranz gegen die Gegner begründet Paulus seine Befürchtung, daß sie sich auch wirklich verführen läßt. Mit dieser Deutung des Zusammenhanges ist zugleich die Antwort auf Heinricis Bedenken gegeben: „Paulus begründet eine v. 3 ausgesprochene Befürchtung, er warnt also vor einem noch nicht betretenen Abwege." Es sei „eine logische Unzuträglichkeit, solche Befürchtung durch die Erwähnung der Wirklichkeit ihres Eingetretenseins zu begründen." Der Einwand trifft aber nicht, denn Paulus sieht in der Toleranz gegen die neue Predigt noch nicht eine gelungene Verführung, sondern erst die Gefahr der Verführung.

Die nächstliegende und einfachste Deutung muß so lange aufrecht erhalten werden, als sie nicht zur Unmöglichkeit wird. Was spricht denn nun eigentlich gegen diese Auffassung? Sehr klar spricht das Heinrici aus: „So scheint denn wirklich zugestanden werden zu müssen, daß ein zweitanderes Evangelium verkündigt worden sei. Und doch widerstreben entscheidende Gründe auch dieser Annahme. Ein solches Evangelium müßte alle die Antithesen enthalten haben, welche Klöpper und Holsten mit Entlehnungen aus dem Galaterbrief erschließen, ohne daß sie anerkennen, wie Paulus ebenda den Versuch eines antithetischen Evangeliums nicht nur als einen haltlosen betrachtet, sondern einfach als nichtig zurückweist, und ohne der Tatsache gerecht zu werden, daß er dort gegen Judaisten kämpft, welche von den galatischen Christen die Beschneidung forderten. Konnte ein Judaist, der seine Grundsätze darlegt, auf diese Forderung jemals verzichten wie das die korinthischen Gegner tun? Und auch von dem Sabbatgebote und den Speisegesetzen hätte in solchem Evangelium die Rede sein müssen." Hiermit ist in der Tat der Kern des Problems getroffen. Holsten erkennt, daß hier von einer Verkündigung eines anderen Evangeliums die Rede ist, und da es ihm

selbstverständlich ist, daß dies nur der judaistische Nomismus sein kann, so trägt er nach Heinricis treffender Kritik diesen einfach aus dem Galaterbrief in den Korintherbrief ein. Heinrici erkennt treffend, daß davon in den Korintherbriefen nichts zu finden ist, — und schließt deshalb, daß die Gegner ein anderes Evangelium nicht können verkündigt haben, obgleich es „wirklich scheint zugestanden werden zu müssen.“ Die Debatte kommt darum nicht zum Ziel, weil beiden die Voraussetzung gemeinsam ist, daß, wenn ein anderes Evangelium verkündigt würde, es kein anderes als der judaistische Nomismus könnte gewesen sein.

In V. 4 liegt also ein Vorwurf, daß die Gemeinde diese andere Verkündigung, die über die des Paulus hinauszugehen beabsichtigt, sich gefallen läßt. Dieser Vorwurf wird begründet durch v. 5: Denn ich meine in nichts zurückzustehen hinter den Überaposteln.

Wer v. 4 so erklärt, als wenn Paulus etwas Unmögliches annehme, muß auch erklären, warum er sich nicht mit einem Ausdruck begnügt wie etwa Gal. 1, 6: ἕτερον εὐαγγέλιον, sondern diese drei Stücke aufzählt. Mit Recht sagt Heinrici: „Und weshalb nennt denn der Apostel so nachdrucksvoll die Hauptstücke der Verkündigung nacheinander, indem er zugleich in einer Weise, welche tiefe Erregung verrät, darauf hindeutet, daß damit ein unüberbrückbarer Gegensatz zu seinem Wirken geschaffen würde, wenn eine andere Verkündigung einträte? weshalb versichert er nachher, daß die Gemeinde, was ihn anlangt, in keinem Stück in Vergleich zu andren Gemeinden zu kurz gekommen sei, wenn er bare Möglichkeiten entweder mit oder ohne Ironie vorstellen wollte?“ Gewöhnlich erklärt man die Aufzählung etwa wie Zahn S. 217: „Wie die Sätze lauten, zeigen sie nur, daß die Korinther alles Wesentliche, was ein neuer Missionar ihnen bringen könnte, bereits empfangen haben.“ Die drei Stücke sollen einfach alles Wesentliche des Christentums bezeichnen. Damit ist aber nicht erklärt, warum Paulus grade in diesen

Stücken alles Wesentliche des christlichen Besitzes sieht. Das erklärt sich nur, wenn die Gegner gerade diese Dinge in höherem Maße als Paulus der Gemeinde gegeben zu haben beanspruchten. Der Ausdruck „ein andres Evangelium" bedarf keiner Erläuterung. Aber sie beanspruchen auch einen anderen Jesus zu verkündigen. Sie verkündigen Jesum, aber einen anderen, als den, welchen Paulus verkündigt. Ihnen gesteht Paulus nicht zu, daß sie denselben einzigen Jesus predigen, den Gott zum Fundament der Gemeinde gemacht hat 1. Kor. 3, 11. Wohl ist es auch Jesus, der irdische Jesus im Fleisch, den sie verkündigen — nicht etwa statt seiner das Gesetz — aber es ist ein anderer Jesus. Eben deshalb behandelt Paulus sie nicht so tolerant wie die 1. Kor. 3, 10—15 besprochenen Lehrer. Sie predigen also eine christologische Ketzerei, die aus dem geschichtlichen Jesus etwas anderes machte, als das, was er wirklich war. Selbstverständlich ist dieser Jesus für Paulus ein Phantasiegebilde.

Ebenso machen sie den Anspruch, der Gemeinde einen anderen Geist zu geben als den, den sie Paulus verdankt. Es steht hier nicht wie in Galatien. Dort wurde den Gemeinden eine Predigt gebracht, die sie um den Geist betrog, sie wieder aufs Fleisch d. h. auf ihr eigenes Wirken verwies Gal. 3, 2 f. So machen es diese Gegner nicht: sie machen den Anspruch, Geist zu geben, aber einen anderen Geist, als den, den Paulus gab. Sie sind Pneumatiker: Geist haben und geben sie — aber es ist nach des Paulus Urteil nicht der Geist Gottes.

Freilich ist es richtig, was Zahn bemerkt: „Jedenfalls gibt es nicht einen zweiten heiligen Geist, den die Korinther erst durch neue Prediger empfangen könnten oder müßten." Geist ist es — aber kein heiliger Geist, was sie geben, sondern ein „anderer Geist." Aus der Versicherung des Apostels, er meine in nichts hinter ihnen zurückzustehen, ergibt sich, daß sie nicht etwas ganz andres als er geben wollen, etwa das Gesetz: sie wollen ihn

übertreffen, mehrals er geben, Geist, aber mehr Geist, einen höheren Geist, Jesum, aber einen tiefer verstandenen Jesus.

Daraus erklärt sich ihre Stellung zum Apostel. Sie bekämpfen ihn nicht wie die Judaisten in Galatien als einen Irrlehrer, der die Gemeinde verführt, nicht als Sündendiener, der sie vom göttlichen Gesetz weglockt, nicht als Antinomisten, nicht als gefährlichen Gegner der alten Frömmigkeit, als Neuerer und Revolutionär, der zu weit geht, — sondern umgekehrt: als Schwächling, sie hassen und fürchten ihn nicht, sondern sie verachten ihn, sein äußeres Auftreten, seine Rede hat nichts Imponierendes, sondern ist schwächlich 10, 10: er ist ein *ἰδιώτης τῷ λόγῳ*. Ganz anders steht es mit ihnen, denn nur auf ihr äußeres Auftreten kann sich 5, 12 beziehen, sie treten äußerlich imponierend auf. Das bezieht sich nicht oder nicht vorwiegend auf die physische Erscheinung, sondern auf das ganze Auftreten: äußerlich und persönlich tritt er demütig auf. 10, 1. *ταπεινός* das ist für Paulus ein Vorzug, für sie ein Vorwurf, etwas Verächtliches. Es fehlt ihm an Selbstbewußtsein: er ist schwach, während sie stark sind. 13, 9. Paulus dagegen tritt nicht mit dreister Sicherheit und Selbstgewißheit auf, sondern in Schwachheit, und mit viel Furcht und Zittern 1. Kor. 2, 3. Er benimmt sich nicht als ein Herr des Glaubens der Gemeinde 2. Kor. 3, 4, während sie kraft ihres Amtes herrisch, gewalttätig, anmaßend, anspruchsvoll auftreten 11, 20. Paulus zieht in einem Siegeszuge durch die Lande, allein nicht mit der Siegesgewißheit, mit der sie auftreten: er ist wie ein Kriegsgefangener an den Triumphwagen Gottes gespannt 2, 14. Er weiß, daß er nicht in sich selbst und durch sich selbst tüchtig ist, sondern, daß seine Tüchtigkeit lediglich von Gott stammt 3, 5. Die Gegner rühmen sich *κατὰ σάρκα* 11, 18. Paulus weiß, daß er seinen Schatz in irdenen Gefäßen trägt 4, 7. Denn freilich hat auch er übermenschliche Kraft, aber sie soll nicht sein Eigentum sein und werden, sondern Gottes bleiben, und daß

es so sei, soll auch offenbar werden 4, 7. Diese ganze Haltung ist die ihnen verächtliche Demut.

Für sie dagegen ist nichts charakteristischer als ein gehobenes, geschwollenes Selbstbewußtsein: erscheint Paulus ihnen schwächlich, so erscheinen sie dem Paulus hochmütig. Paulus wagt es nicht, sich mit ihnen zu vergleichen 10, 12, so großartig treten sie auf. Im Vergleich mit ihnen ist er nichts 12, 11. Sie empfehlen sich selbst 3, 1. 5, 12. 10, 18 und rühmen sich maßlos: Demut und das Eingeständnis der Schwäche ist ihnen verächtlich. Paulus dagegen rühmt sich seiner Schwäche, derselben Schwäche, die sie verachten 12, 5. 9. 11, 30. Paulus wirft ihnen vor, daß sie sich äußerer Dinge und nach dem Fleische rühmen. Für ihn ist alles, dessen sie sich rühmen, etwas Fleischliches. Aber das ist das Urteil des Paulus und nicht das seiner Gegner. Sie geben als Grund ihres Selbstbewußtseins nichts Fleischliches an. Wie sie ihre Erhabenheit über Paulus begründen, das zeigt sich darin, wie Paulus sein Apostolat verteidigt.

Ihnen ist er kein Apostel. Warum nicht? Der Beweis des Geistes und der Kraft fehlt ihm, das ist aber für sie das entscheidende Kennzeichen des Apostels. Das ergibt sich daraus, daß Paulus 2. Kor. 12, 12 betont, daß diese Kennzeichen des Apostels ihm nicht fehlen. Sie nötigen ihn dazu. Nur an dieser Stelle, und Röm. 15, 19 und nur durch seine Gegner genötigt, spricht Paulus ganz gelegentlich, aber sicher, feierlich, und in den stärksten Ausdrücken, von seinen Wundern. Wunder hat auch er getan, so wenig Wert er darauf legt. Mit Recht bemerkt Heinrici zu dieser Stelle (2. Kor.-Brief, S. 36): „Dadurch eben belegt Paulus, daß er hinter den „Ultra Aposteln“ nicht zurückstehe, erkennt also an, daß jene ihrerseits solche Beglaubigungstaten unbestritten aufzuweisen hatten.“ Also die Gegner machen den Anspruch, Wundertäter zu sein. Dies ist das Merkmal des Geistes. Sie leisten und fordern Beweise der Macht durch die Tat, an diesen messen sie den Apostel. Sie sind eben Juden,

und als solche suchen sie das Merkmal des Geistes, in der Wundermacht. Es ist durchaus nicht nur eine Erinnerung an die evangelische Geschichte, sondern auch ein Hinweis auf seine eigenen Erlebnisse, wenn Paulus 1. Kor. 1, 22 nicht nur den Hellenen vorwirft, daß sie Weisheit, sondern auch den Juden, daß sie Macht suchen. Das ist ihnen das entscheidende Merkmal des Geistes. Das ist aber eine andere Art von Juden als die, mit denen Paulus im Galaterbrief zu tun hat. Auch Gal. 3, 5 erinnert Paulus die Gemeinde an die Wunder, die unter ihnen geschehen sind, als ein Beweis der Gegenwart des Geistes. Aber hier zeigt sich uns die entgegengesetzte Situation. Dort beruft sich Paulus den Judaisten gegenüber auf die Wunder, welche beweisen, daß die Glaubenspredigt den Geist gebracht hat, den die Gesetzespredigt nicht zu bringen vermochte. Im 2. Korintherbrief hat die Front gewechselt. Der Angriff kommt von der entgegengesetzten Seite. Hier hat Paulus es mit Gegnern zu tun, die ihrerseits durch ihre Wunder beweisen wollen, daß sie den Geist in höherem Maße gebracht haben, als er in seiner Schwäche es konnte. Die Gegensätze, um die es sich hier handelt, sind nicht mehr die des Galaterbriefes: Gesetz und Christus, Werke und Glaube, Verdienst und Gnade, sondern statt dessen Kraft und Schwäche, Selbstbewußtsein und Demut, Höhe und Niedrigkeit, und, wie sich zeigen wird, auch Weisheit und Torheit, Geist und Fleisch, und zwar so, daß die Gegner die Kraft, die Höhe, das Selbstbewußtsein und den Geist für sich in Anspruch nehmen. Der Gegensatz Geist und Fleisch ist dem 2. Korintherbriefe freilich mit dem Galaterbriefe gemeinsam, aber gerade in dieser Gemeinsamkeit zeigt sich die Verschiebung der Sachlage. Denn im Galaterbrief wirft Paulus seinen Gegnern vor, daß sie im Fleische wandeln, während er den Geist gibt. Dagegen nach dem 2. Korintherbriefe 10 v. 2 machen die Gegner des Apostels ihm den Vorwurf, daß er nach dem Fleische wandele. Dazu bemerkt Heinrici: „Die Formel περιπατεῖν κατὰ σάρκα

ist nicht bloß auf Leibesschwachheit einzuengen, auch nicht bloß auf Willensschwäche, sondern auf die durch den falschen Bestimmungsgrund veranlaßte Verkehrtheit des Willens und Handelns, wie sie dem Apostel angedichtet wurde. „Allein der Vorwurf, daß er nach dem Fleische wandele, ist keineswegs in erster Linie, oder auch nur hauptsächlich ein moralischer Vorwurf, sie vermissen bei ihm den Geist, und freilich bestimmt Paulus die Gegenwart des Geistes an moralischen Kennzeichen, aber nicht seine Gegner. Daß er nach dem Fleische wandele, werfen sie ihm darum vor, weil er demütig auftritt, so wie er selbst es I. 2, 3 beschreibt: seine Schwachheit hebt sich von ihrem selbstbewußten Auftreten, seine Furcht von ihrer dreisten Zuversichtlichkeit und Furchtlosigkeit ab. Durch seine Zuversicht und seinen Mut will ja Paulus ihnen beweisen, daß er nicht, wie sie meinen, nach dem Fleische wandelt. Aber es ist auch nicht richtig, dabei nur an Willensschwäche zu denken. Der Vorwurf erläutert sich aus dem ganzen Gegensatz zwischen Paulus und seinen Gegnern. Nach ihrer Meinung fehlt es ihm an Selbstbewußtsein und Mut, weil es ihm an der Kraft des Geistes fehlt. In seinem ganzen schwächlichen und furchtsamen Auftreten in Wort und Werk fehlt ihm der Beweis des Geistes, und das heißt für sie, er wandelt nach dem Fleisch. Von der Höhe ihres pneumatischen Kraftgefühls sehen sie auf ihn herunter, ähnlich wie die Schwärmer der Reformationszeit Luther das „sanftlebende Fleisch“ nannten.

Aus der Argumentation des Paulus ergibt sich ferner, daß sie als entscheidende Kennzeichen des Apostels Gesichte und Offenbarungen ansehen. 2. Kor. 12, 1 ff. Denn nur genötigt durch diesen Maßstab des Apostolischen spricht Paulus von diesen seinen Erlebnissen. Diese Tendenz der Stelle hat auch Beyschlag zugegeben (St. u. K. 1865, S. 258): „Aber wir können jenen Leuten ihre Visionen auch ohne alle Schwierigkeit glauben . . . warum sollen jene judaistischen Evangelisten dergleichen nicht besessen haben.“ Freilich wird diese Stelle auch von Heinrici

wie von den Tübingern mit Berufung auf die clementinischen Homilien aus einem Vorwurf der Gegner erklärt, „daß Visionen die zuverlässige Gewißheit des persönlichen Verkehrs nicht zu ersetzen vermögen.“ (II, 4 11.) Die Angriffe, die Paulus hier abwehrt, denkt er sich so: „Die Frage nach den Wurzeln seines Selbstgefühls wurde von den Feinden mit Berufung auf ekstatische Erlebnisse dahin beantwortet, daß der Unklarheit seiner Verkündigung der unklare Zusammenhang mit Gott, der durch Vorgänge hergestellt würde, welche diabolischen Ursprungs sein könnten, und ihrem Wesen nach unkontrollierbar wären, entspräche.“ Aber das ist nicht möglich. Paulus spricht von den Gesichten und Offenbarungen wie von seinen Wundern als von solchen Erlebnissen, die zu seiner persönlichen Schwachheit im Gegensatz stehen. Er verteidigt sich nicht gegen Vorwürfe, die er um ihretwillen hat hören müssen, er rühmt sich ihrer als solcher Erlebnisse, die er dem Selbstbewußtsein seiner Gegner entgegenhalten könne. Er erzählt deshalb nur mit Widerstreben von diesen Erlebnissen, er hat sonst noch nicht davon gesprochen. Sie sind noch unbekannt, viel weniger sind sie ihm zum Vorwurf gemacht. Er führt sie nicht als Erlebnisse an, die eine Apologetik nötig hätten, sondern als solche, deren er sich rühmen kann, durch die er über seinen Gegnern steht, als Erlebnisse, deren Wert gerade seinen Gegnern und der Gemeinde nicht zweifelhaft sein kann. Offenbarungen und Visionen sind also, so muß man aus dieser Stelle schließen, Erfahrungen, die seine Gegner hoch stellten. Fühlt Paulus sich genötigt, von diesen seinen wunderbaren Erlebnissen zu sprechen, so kann das nur daher kommen, weil die Gegner ihn auch dadurch herabgesetzt haben, daß er von solchen Erfahrungen nicht zu reden wisse. Er kennt so etwas nicht, so wenig er Weisheit und Kraft hat. Alle Merkmale des Geistes fehlen ihm. Visionen und Offenbarungen sind Wirkungen des Geistes, und zwar solche Wirkungen, die sie besonders als Juden schätzen: ihnen ist der höchste Typus des Pneumatikers weniger der Weise als der Pro-

phet. Machen sie den Anspruch Wunder zu tun, so fügt sich auch dieser Zug ihrem Bilde ein: sie machen den Anspruch Offenbarungen zu besitzen: sie sind Pneumatiker, nach ihrer Meinung in viel höherem Sinne als Paulus. Paulus weicht seinen Gegnern nicht aus: alle diese Kennzeichen des Apostels fehlen ihm so wenig, wie ihm die Weisheit fehlt. Auch Macht hat er, jedoch eine solche Macht, die durch die Schwachheit hindurch wirkt und sich dadurch als göttliche und nicht menschliche Kraft offenbart. Seine Gegner dagegen wollen groß sein und nicht zuerst klein, stark, aber nicht zuerst schwach. Eben darum nennt Paulus sie „Überapostel." 2. Kor. 11, 5. 12, 11.

Aus diesem Verhältnis beider zueinander erklärt es sich, daß sie dem Apostel einen Vorwurf aus der Arbeit um seinen Lebensunterhalt machen. Auch in dieser Beziehung ist die Situation genau die entgegengesetzte wie im Galaterbrief. 11, 7—11: 12, 13 f. Während Paulus im Galaterbrief die Gemeinden warnen muß, den Lehrern ihren Lohn nicht vorzuenthalten 6, 6 ff., muß er sich hier entschuldigen, daß er von diesem Rechte keinen Gebrauch macht. In beiden Fällen zwingt ihn die Verleumdung der Gegner zu dieser Notwehr. Auch in diesem Streit hat er also die Front wechseln müssen; jetzt kommt der Angriff von der entgegengesetzten Seite: die Judaisten verdächtigen ihn, weil er für die Lehrer den Lebensunterhalt fordert, darum verzichtet er für seine Person darauf. Die neuen Gegner verdächtigen ihn wegen dieses seines Verzichtes auf sein Recht. Das Recht, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen, gehört ja für Paulus mit zur christlichen Freiheit. Diese Freiheit hat der Jude nicht, wohl aber der christliche Lehrer. Daraus erklärt es sich, daß die galatischen Gegner des Paulus den christlichen Lehrern diesen Freiheitsgebrauch verdenken und beschneiden, während die korinthischen als echte Libertinisten dem Apostel den Verzicht darauf zum Vorwurf machen. Auf seine Freiheit darf er nicht verzichten. Für sie gehört dies mit zu seiner falschen Demut, zu seinem

Mangel an apostolischem Selbstbewußtsein. Mit der Kraft des Apostels fehlt ihm auch dessen Mut und Selbstbewußtsein. Sie selbst treten auch in dieser Beziehung selbstbewußt auf. Zum ersten Male lernen wir hier Lehrer kennen, die die Gemeinden pekuniär ausbeuten. Offenbar hat Paulus, um mit ihnen nichts gemein zu haben, auf sein gutes Recht verzichtet. Es gab schon solche, die auch dieses Stück der christlichen Freiheit mißbrauchten, und es lag ihm daran, mit ihnen nicht verwechselt zu werden: zu seiner Freiheit gehört auch die Fähigkeit auf dieses Recht zu verzichten.

Auch gegen den Vorwurf, daß sein Evangelium verborgen sei, muß sich Paulus verteidigen. (4, 3.) Er bestreitet das nicht; er gibt es zu: „wenn nun unser Evangelium auch verborgen ist." — Wie erklärt sich dieser Vorwurf? Klöpper erklärt: „Denn es verdeckte und verhüllte ja gerade die δόξα des Alten Bundes, welche sie für eine bleibende und unvergängliche zu halten ausreichende Gründe zu haben glaubten." Aber auch dieser Vorwurf kann nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß seine Gegner Judaisten waren. Denselben Vorwurf, den Paulus der Synagoge macht, machen seine Gegner ihm. Sein Evangelium ist verhüllt — damit wird ihm bestritten, daß es Offenbarung der Wahrheit sei — wie er soeben versichert hat. Aus der Art, wie er sich dann dagegen verteidigt, ergibt sich, in welchem Sinne der Vorwurf gemeint war: sein Evangelium offenbart die Herrlichkeit Christi nicht. Diese bleibt in seiner Verkündigung des Evangeliums verborgen. Paulus gibt das in gewissem Sinne zu, wendet aber ein, daß das nur für die gilt, die verloren gehen. Hier drängt sich sofort als Erläuterung die Ausführung 1. Kor. 1, 18 auf. Denen, die verloren werden, ist das Kreuz Christi eine Torheit, heißt es dort. Denen, die verloren werden, bleibt sein Evangelium verborgen, heißt es an dieser Stelle. Beide Worte erläutern sich. Verborgen ist sein Evangelium deshalb, weil es die Herrlichkeit Christi nicht offenbart, und die Herrlichkeit

Christi offenbart es nicht, weil es Predigt des Kreuzes Christi ist. In einer Predigt, die nichts andres sein will, als Predigt vom Gekreuzigten, ist die Herrlichkeit Christi verborgen, und daraus erklärt es sich, daß Paulus nur einen beschränkten Erfolg hat. Gegen diesen Vorwurf muß sich ja Paulus noch sonst wehren, und er gibt das zu: er ist nicht nur ein Geruch des Lebens zum Leben, sondern auch ein Geruch des Todes zum Tode 2, 16. Es ist ihm nicht gelungen, die „Gebildeten, die „Weisen" zu gewinnen. 1. Kor. 1 und 2. Denn ihnen ist das Kreuz Christi eine Torheit.

Wenn ihm nun seine Gegner dies zum Vorwurf machen, so liegt darin der Anspruch, daß sie diese Schranke des Apostels überwunden haben. Ihr Evangelium ist wirklich Offenbarung der Herrlichkeit Christi. Sie trauen sich zu, eine Erkenntnis Christi zu verkündigen, die die des Paulus überbietet, die hinausgeht über eine bloße Verkündigung des Gekreuzigten und die daher auch einen weiteren Erfolg hat, als die Predigt des Apostels. Darum kann ihnen Paulus auch den Vorwurf machen, daß sie ein anderes Evangelium und einen anderen Christus verkündigen. Sie meinen etwas Höheres zu bringen und bringen etwas anderes. Sie meinen dem Evangelium den Anstoß zu nehmen, der es so vielen zu einer Torheit macht, und verfälschen es doch nur. Sie meinen, die Leute zu gewinnen und betrügen sie. Sie bilden sich ein, eine höhere Herrlichkeit Christi zu verkündigen und predigen doch nur sich selbst — ihre eigenen Gedanken und Phantasien.

Auch dieser ihr Anspruch ist historisch und psychologisch vollkommen begreiflich: Das Kreuz Christi scheint ihnen nur Verhüllung der Herrlichkeit Christi zu sein. Offenbar ist sie erst in dem Erhöhten, der der Geist ist. Das scheint in der Konsequenz des eigenen Urteils des Apostels zu liegen. Und doch urteilt Paulus nicht so: ihm ist der Gekreuzigte die Offenbarung der Gerechtigkeit (Röm. 3, 31), der Liebe (Röm. 5, 8), der Herrlichkeit Gottes. Aber seine Gegner meinen nur in der Richtung, in der

der Apostel über das fleischliche Judentum hinausgegangen ist, weiter und konsequenter vorgeschritten zu sein. Sie sind nach ihrer Meinung viel mehr als Paulus wirkliche Gnostiker und Pneumatiker.

Von da aus wird das 3. Kap. verständlich. Es ist die einzige Stelle in den Korintherbriefen, in der Paulus sein Evangelium der jüdischen Verkündigung gegenüberstellt: der jüdischen, nicht der judenchristlichen. Er macht nicht etwa seinen Gegnern den Vorwurf, daß ihr Evangelium verborgen sei, sondern sie haben seinem Evangelium diesen Vorwurf gemacht, und er verteidigt sich dagegen, aber nicht etwa dadurch, daß er den Vorwurf zurückgibt, sondern dadurch, daß er sein Evangelium mit der Schriftauslegung der jüdischen Gemeinde vergleicht. Nicht sein Evangelium ist ein verborgenes — was eine verhüllte Schriftauslegung ist, das kann man in Israel sehen, und im Vergleich damit wird zugleich klar, daß sein Evangelium nicht Verhüllung, sondern Offenbarung der Herrlichkeit Christi ist, daß also sein Dienst Herrlichkeit hat. Er stellt seinen Dienst dabei nicht in Gegensatz zum Dienst des Moses, sondern stellt ihn über dessen Dienst. Herrlichkeit haben sie beide, die Herrlichkeit des Neuen Bundes aber ist größer. Sie besteht darin, daß der Neue Bund nicht Geschriebenes, sondern Geist, nicht Verurteilung, sondern Gerechtigkeit bringt. Wo Gerechtigkeit ist, da ist auch Herrlichkeit. Weil Paulus nun Gerechtigkeit bringt, so tritt er freimütig und freudig auf, d. h. er verdeckt die ihm mit dem Evangelium gegebene Herrlichkeit nicht, wie Moses seine Herrlichkeit bedeckte. Verdeckt ist für die jüdische Gemeinde die Herrlichkeit der Schrift immer noch. Erst in der Gemeinde verschwindet diese Verhüllung der Herrlichkeit. Sie steht durch den Geist in einer Gemeinschaft mit Gott, in der keine Decke mehr zwischen ihr und dem Herrn hängt. Beide stehen einander ungeschieden gegenüber, so daß sich die Herrlichkeit des Herrn in der Gemeinde widerspiegelt. Darum tritt Paulus als Verkündiger eines solchen

Evangeliums unverzagt auf. Im ganzen Zusammenhange also greift Paulus seine Gegner nicht an, sondern er verteidigt sich gegen den Vorwurf, ein verhülltes Evangelium zu bringen. Ist das Wort Gottes verhüllt, so kann das einen doppelten Grund haben — entweder der Verkündiger verhüllt seine Herrlichkeit wie Moses — das tut Paulus nicht. Oder auf den Herzen der Hörer liegt eine Decke: so war es in der jüdischen Gemeinde. In der christlichen Gemeinde aber ist durch Gottes Geist die Herrlichkeit Christi offenbar, und sie spiegelt sich in der Gemeinde wider. So steht es auch in der Verkündigung des Paulus: ist sein Evangelium verhüllt, so ist das jedenfalls nicht seine Schuld. Seinen Gegnern aber macht Paulus hier nicht den Vorwurf, daß sie das Evangelium verhüllen, sondern daß sie es fälschen. Er vergleicht seine Gegner weder mit Moses noch mit der jüdischen Gemeinde, sondern er vergleicht sich mit Moses — nur steht er über ihm, und er vergleicht die Verlorenen mit der alten Gemeinde — nur sind sie tiefer gefallen. Über deren Angesicht lag eine Decke, ihre Augen dagegen sind geblendet. Ist also die Parallele mit Moses durch die Gegner des Apostels provoziert, so ist das jedenfalls in einem ganz anderen Sinne geschehen als so, daß sie sich auf Moses beriefen. Sie haben ihm dann eher vorgeworfen, daß er mit seiner Verkündigung, die verhülle und nicht wirklich offenbare, dem Alten Bunde noch viel zu nahe stehe. Jedenfalls aber ist ihm der Vorwurf gemacht worden, von dem er seinerseits entgegnet, daß er nur auf die jüdische Gemeinde zutreffe — aber nicht er macht seinen Gegnern diesen Vorwurf.

Der Gegensatz ist also nicht nur ein persönlicher, sondern ein sachlicher, es handelt sich um das Evangelium. Das ergibt sich ganz abgesehen von der Auffassung der Stelle 11, 4 aus 4, 2 und 2, 17. In beiden Stellen wird ihnen der Vorwurf gemacht, daß sie das Wort Gottes verfälschen, denn das ist auch der Sinn von *καπηλεύειν*. Nur daraus erklärt sich der energische Kampf des Paulus gegen sie. Einen Gegensatz, der nur seine persönliche

Autorität angefochten hätte, hätte er nicht mit diesem Ernst bekämpft. Aber seine Gegner sind falsche Apostel, solche, die sich nur den äußeren Anschein von Aposteln Christi geben, und den Anschein von Dienern der Gerechtigkeit. Paulus beurteilt sie als satanisch. Sie sind Diener des Satans, denn auch er gibt sich die Gestalt eines Engels des Lichtes. (11, 13—15.) Solche Urteile sind nicht erklärlich, wenn es sich nur um einen Kampf um die persönliche Autorität des Apostels handelt. Sie sind sogar schon auffallend, wenn man sie mit den Urteilen über die Gegner im Galaterbrief vergleicht, das hat schon Weizsäcker hervorgehoben. Er sagt S. 348: „Den galatischen Gemeinden gegenüber beschränkt er sich darauf, nur seine Verwunderung auszudrücken, wie es möglich sei, daß man auf solche Menschen achte und höre, sich von ihnen täuschen und berücken lasse. Von dem Treiben in Korinth aber verwandelt sich ihm diese Geringschätzung in das schwerste Urteil der Verwerfung.“ Also auch Weizsäcker ist der Abstand dieses Urteils von dem im Galaterbrief aufgefallen. Er schließt daraus: „Dieses Urteil wie jene Geringschätzung weist noch auf etwas anderes hin, als auf die falsche Lehre, welche sie verbreiten.“ Diese Bemerkung wäre dann ganz treffend, wenn Paulus hier dieselben Gegner vor sich hätte wie im Galaterbrief, aber hier handelt es sich um eine satanische Verführung. Statt Gerechtigkeit zu bringen, verführen sie in satanischer Weise. Der äußere Schein der Gerechtigkeit, der Zugehörigkeit zur Gemeinde ist eine satanische Täuschung, nicht nur, was sie lehren, auch was sie tun, ist das Gegenteil von Gerechtigkeit. Auch was sie tun, denn Paulus sagt: „Ihr Ende wird nach ihren Werken sein.“ Als satanisch hat aber Paulus seine judaistischen Gegner sonst nicht beurteilt. Dasselbe Urteil liegt in dem Vergleiche 11, 3. Sie verführen die Gemeinde, wie die Schlange Eva verführte. Hier liegt nicht das Bild der Verführung zum Ehebruch vor, denn es handelt sich um die Verführung der Gedanken von der christlichen Einfalt weg. Der Vergleich erklärt sich einfach daraus, daß Paulus

nicht etwa an einen jüdischen Midrasch, sondern an den bekannten Text der Genesis denkt. Die Schlange verführte Eva vom Baum der Erkenntnis zu essen. Damit verführte sie sie zur Sünde. Wenn nun Paulus sagt, daß die Gegner die Gemeinde von der Einfalt weg verführen, so legt der Vergleich mit der Geschichte des Sündenfalls es nahe, als den Gegensatz zur Einfalt die Erkenntnis zu denken, die sie ihnen versprechen, durch die sie sie aber in Wirklichkeit zur Sünde verführen. Eben darum betont Paulus v. 6, daß er ihnen, wenn auch vielleicht im Worte, so doch jedenfalls nicht in der Erkenntnis nachsteht. Muß er dies versichern, so haben sie offenbar den Anspruch gemacht, ihm in der Erkenntnis überlegen zu sein. Das andere Evangelium, was sie verkündigten, v. 4, hatte seine verführerische Macht darin, daß es ihnen eine höhere Erkenntnis in Aussicht stellte, eine Erkenntnis, die Paulus nicht zu geben vermag. Daß die Gegner Gnostiker sind, ergibt sich auch aus der Art, wie Paulus 2. Kor. 10, 4 ff. von ihnen spricht. Er fühlt sich mächtig, „ihre Gedanken niederzureißen, und jede Höhe, die sich wider die Erkenntnis Gottes erhebt, und jedes Gebilde menschlicher Vernunft gefangenzunehmen in dem Gehorsam Christi." Die Ausdrücke zeigen deutlich, daß es sich hier um den Kampf mit einer Gnosis handelt. Gedanken- und Vernunftgebilde sind die Feinde, mit denen es der Apostel zu tun hat. Sie erheben sich gegen die Erkenntnis Gottes. Um Gnosis also handelt es sich. Der wahren christlichen Gnosis tritt eine falsche entgegen, und zwar mit gehobenem Selbstbewußtsein. Sie widersetzt sich dem Gehorsam Christi, und Paulus macht den Anspruch, sie ihm zu unterwerfen. Dem Apostel fehlt also in dieser Gnosis die gehorsame Unterwerfung unter Christus. Wenn er sagt, daß er sie in diesem Gehorsam gefangennehmen will, so liegt darin auch ein Gegensatz gegen die Freiheit, die sie sich anmaßen. Diese angemaßte Freiheit will er zerstören. Er setzt diesmal der Gnosis nicht wie im ersten Korintherbrief den Glauben, sondern den Gehorsam entgegen. Die Gnostiker sehen ihr Christentum darin,

zu erkennen, anstatt darin, zu gehorchen. Und in dieser Erkenntnis sehen sie zugleich ihre Freiheit. Paulus dagegen sucht seine Aufgabe und seine Macht darin, sie zum Verzicht auf ihre eigenen Gedanken zu nötigen und zum Gehorsam gegen Christus zu zwingen. Er spricht nicht von einem sacrificium intellectus, d. h. von einem widerwilligen und erzwungenen Niederdrücken des eigenen Denkens, denn die Macht, von der er spricht, ist ja die Macht des Geistes. Der falschen Gnosis kann er diese Macht entgegensetzen und damit die falschen Gedankengebilde zerstören. Er fühlt sich mächtig, die Hohlheit dieser Gnosis nachzuweisen, die Gegner zu nötigen, töricht zu werden, wie's im ersten Briefe heißt, und statt aller Spekulation Christus zu gehorchen. Denn hierin und nicht in der Gnosis besteht das Christentum. Die Worte werden also klar, wenn man sie auf eine gnostische Richtung bezieht. Und zugleich ist aus V. 7 deutlich, daß es sich um die Partei handelt, die sich *τοῦ Χριστοῦ* nennt.

Diese Charakteristik der Gegner wird nun bestätigt durch die viel umstrittene Stelle 6, 14, — 7, 1. Ja diese Stelle wird erst so verständlich. Von einigen Exegeten wird sie bekanntlich gestrichen. Die Begründung für diese Vermutung ist höchst charakteristisch. Die Überlieferung des Textes bietet gar keinen Grund dafür. Mit Recht sagt Klöpper, S. 335: „Nur eine unberechtigte kritische Willkür kann diesen von allen Handschriften und gerade an dieser Stelle dargebotenen Passus für unecht erklären." Er findet den Anstoß an ihm geradezu unbegreiflich. Aber bei der traditionellen Auffassung der Briefe, die auch Klöpper vertritt, ist er nur zu begreiflich. Denn nach dieser Auffassung muß man dem Urteil von Holsten zustimmen. Die Stelle unterbricht auf unbegreifliche Weise den Zusammenhang (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 387). Dies ist denn auch bis heute z. B. noch in der Auseinandersetzung von Heinrici der eigentliche Grund des kritischen Zweifels an dieser Stelle. Denn mit Recht hebt Heinrici ebenso wie Klöpper hervor,

daß Wortschatz und Stil keine Instanz gegen die paulinische Abfassung geben, und daß insbesondere die Art, wie hier von einer Befleckung des Fleisches gesprochen wird, nur für Holstens Auffassung dieses Begriffs befremdlich erscheint. Mit Recht protestiert er auch dagegen, daß der Gedanke unpaulinisch sei, und bemerkt: „Während Paulus dort 1. Kor. 5, 9 den Verkehr mit Sündern außerhalb der Gemeinde für unvermeidlich ansieht, verbietet er hier keineswegs solchen Verkehr, sondern allein das Teilnehmen an heimlicher Sünde." (S. 332.) Heinrici faßt sein Urteil dahin zusammen, daß der Abschnitt nichts entschieden Unpaulinisches enthalte; gleichwohl streicht er ihn an dieser Stelle. Als einziger Grund bleibt übrig, daß er den Zusammenhang zerreißt. Aus denselben Gründen haben denn auch andere Exegeten wie Franke und Blaß die Stelle einem anderen paulinischen Briefe, dem verloren gegangenen 1. Kor.-Briefe, oder unserm kanonischen 1. Kor.-Briefe zugewiesen. Für sie alle existiert nur der eine Grund, daß die Stelle in den Zusammenhang nicht paßt.

Wie treffend dieser Einwand bei der traditionellen Auffassung der Gegner des Paulus ist, das zeigt gerade der ernsthafte Versuch von Klöpper, von dieser Auffassung aus die Stelle an ihrem überlieferten Ort zu verstehen. Bisher soll Paulus mit judaistischen Gegnern zu tun gehabt haben, mit einem Male wendet er sich gegen die entgegengesetzte Verirrung, nach der Seite, „wo Nachwirkungen des Ethnicismus zu bekämpfen waren, mit welchen verglichen das Eindringen des Judaismus viel weniger zu fürchten war und deshalb auch die Aufmerksamkeit des Apostels in ungleich geringerem Maße in Anspruch nahm." Diese plötzliche Wendung zu der entgegengesetzten Gefahr ist nun freilich sehr auffallend. Klöpper gibt das zu. „Freilich zeigt ja die ganze Anlage und Haltung unseres zweiten Sendschreibens an die korinthische Gemeinde, daß inzwischen der Judaismus in derselben weit drohender sein Haupt erhoben hatte, und daß Paulus allen Anlaß hatte, die Lehrer in erster Linie von seiner immer

mehr Einfluß gewinnenden Macht zu emanzipieren, allein der ursprüngliche ältere Feind ethnisierenden Unwesens war wohl für den Augenblick . . . zurückgedrängt, jedoch keineswegs vollständig von seinem Territorium entfernt." — M. a. W. eigentlich sollte Paulus sich gegen die Judaisten wenden, in Wirklichkeit wendet er sich gegen heidnischen Libertinismus: da liegt freilich die Versuchung nahe, gegen alle Tradition den Abschnitt zu streichen. Aber Klöpper versucht, die Sache psychologisch zu erklären. Das Vordringen des Judaismus soll sich daraus erklären, daß die rückläufige Bewegung der Gemeinde zum Heidentum dem Judaismus eine gewisse moralische Berechtigung gab. „Wollte also der Apostel nicht diesem seinem erbittertsten Gegner das Geschäft überlassen, die Gemeinde von zu enger Verflechtung mit heidnischen Gewohnheiten zurückzubringen, so fiel ihm selber naturgemäß diese an sich unumgänglich notwendige Pflicht zu, deren er sich entledigen mußte, falls er nicht den Kampfplatz seinem rivalisierenden Feinde überlassen wollte. So war Paulus auch von dieser Seite angesehen es dem von ihm vertretenen Prinzipe schlechterdings schuldig, gegen den korinthischen Antinomismus von neuem einen Damm aufzuwerfen, wollte er nicht erleben, daß diejenigen Heidenchristen, welche nicht ins nackte Heidentum zurückfielen, von den ausgeworfenen judaistischen Netzen in den sicheren Hafen striktester Gesetzesobservanz eingefangen wurden." (S. 339.) Dieser Erklärung hat sich auch W e i z s ä c k e r angeschlossen: „Als Heidenapostel steht er damit (nämlich mit dieser Warnung vor Heidentum und Unsittlichkeit) unantastbar allen judaistischen Angriffen gegenüber, weil niemand mehr als er selbst das Heidentum bekämpft. Alle Beschuldigungen von dieser Seite aus sind damit abgeschnitten." (S. 306 f.) Sollte diese Auffassung richtig sein, so müßte der Abschnitt in einem gegensätzlichen Verhältnis zu dem vorhergehenden stehen. Aber das ist nicht der Fall. Unverbunden wie er angeschlossen ist, gibt er sich als einfache Fortsetzung des bisherigen Gedankengangs. Ja er ist das Ziel des

Gedankenganges, an dessen Schluß er steht. Er ist die konkrete Ausführung der allgemeinen Warnung 6 v. 1, die Gnade Gottes nicht umsonst zu empfangen (vgl. Klöpper zu der Stelle). Paulus bereitet sie feierlich vor, er weist darauf hin, wie er selbst sich davor hütet, durch die Führung seines Amtes irgend jemand durch irgend etwas Anstoß zu geben, denn seine Gegner haben ja sein Evangelium bekämpft, indem sie seine persönliche Amtsführung verdächtigt haben. Die feierliche Versicherung, daß er in allen Lagen, in die ihn sein Amt gebracht hat, intakt geblieben ist, daß er keinen Grund zum Anstoß an seinem Evangelium gegeben hat, leitet darum zu den Worten über, in denen er endlich sagt, worin denn eigentlich die konkrete Gefahr besteht, in die die Gegner die Gemeinde bringen, und vor der der Apostel sie schützen will. Nach aller persönlichen Apologetik erfahren wir nun, was der Apostel von der Gemeinde will und was er an ihr auszusetzen hat. Der Abschnitt ist also so wenig entbehrlich, daß er vielmehr das eigentliche Ziel der bis dahin gehenden Ausführungen bringt. „Unser Mund ist gegen euch geöffnet, ihr Korinther, unser Herz ist weit, ihr habt in uns nicht engen Raum, vielmehr habt ihr engen Raum in eurem Innern. Vergeltet uns Gleiches mit Gleichem — ich rede wie zu Kindern, — und werdet auch ihr weit.“ Damit ist das Folgende eingeleitet und vorbereitet. Nun will er sagen, was er eigentlich zu sagen hat. Die Versicherung: unser Herz ist weit, kann sich nicht auf die Empfindungen beziehen, „deren Regung und Gefühl das Herz weit macht.“ (Meyer.) Der Sinn ist vielmehr bestimmt durch die Fortsetzung: „Ihr habt in uns nicht engen Raum, vielmehr ist es eng in eurem Innern.“ Wie dies nur bedeuten kann, daß für den Apostel kein Raum in ihren Herzen ist, so wehrt er sich gegen den Vorwurf, daß in seinem Herzen kein Raum für sie sei, denn der Vorwurf muß ihm gemacht worden sein, warum sonst diese feierliche Versicherung? Ihm ist der Vorwurf der Engherzigkeit gemacht worden, und dem gegenüber versichert er seine Weit-

herzigkeit und gibt den Vorwurf an die Gemeinde zurück. Der Vorwurf ist ihm von den Gegnern gemacht worden. Und indem der Apostel nun ausspricht, wovor er die Gemeinde zu warnen hat, wird auch deutlich, warum ihm dieser Vorwurf gemacht ist. Er warnt sie vor der Gemeinschaft mit den Heiden. Denn es gibt keine Gemeinschaft zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, Licht und Finsternis, Christus und Beliar, Glauben und Unglauben, dem Tempel Gottes und den Götzen. Die Gemeinde aber ist ein Tempel Gottes, weil Gott in ihr wohnt. Daraus folgt die Pflicht, sich von den Heiden zu scheiden, und alle Unreinheit zu meiden. Die Worte klingen in ihrer Feierlichkeit und in ihrem Ernst gar nicht wie eine Konzession an die Gegner des Apostels, oder wie eine Versicherung, daß auch er ihre Tendenz verstehe und teile, sondern in ihrer Dringlichkeit, in der Fülle von Antithesen, die den Gegensatz zwischen Gemeinde und Heiden klar machen, in der Häufung des Schriftbeweises wird klar, daß hiermit die Gefahr ausgesprochen ist, in die die Gemeinde durch die Gegner gebracht wird. Damit wird vollends klar, daß Paulus nicht nomistischen Judaisten gegenübersteht, aber noch mehr: an dieser Stelle erfahren wir, worin eigentlich die Irrlehre, die Verfälschung des Wortes Gottes, das andere Evangelium besteht.

Man hat gegen den Inhalt dieses Abschnittes vor allen Dingen eingewendet, daß er eine Intoleranz ausspreche und fordere, die dem Apostel nicht zuzutrauen sei, ja die seinen eigenen Äußerungen im ersten Briefe direkt widerspreche. Dort verwahrt er sich dagegen, daß er der Gemeinde den Verkehr mit heidnischen Sündern untersagt hätte, hier tut er das nun ausdrücklich. Freilich gehört der furchtlose Verkehr mit den Heiden für Paulus zur christlichen Freiheit, aber schon im ersten Briefe zeigt sich, daß diese Freiheit in der Gemeinde zur dreisten Sicherheit wird. An dem Einwande gegen den paulinischen Charakter dieser Warnung ist also etwas Richtiges: die Gefahr, vor der gewarnt

wird, ist aus der paulinischen Freiheitspredigt entstanden. Aber die Verirrungen, vor denen hier gewarnt wird, sind nicht aus einer Übertreibung des Grundsatzes der Freiheit entstanden, sondern aus einer Verdrehung der Freiheitspredigt. Der äußere Verkehr mit den Heiden führt bis zu einer inneren Gemeinschaft mit ihnen. Die Gemeinde beachtet in ihrem Verkehr mit der Heidenwelt den Gegensatz nicht mehr, der zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit besteht.

Die im folgenden gebrauchten Ausdrücke erklären sich daraus, daß die Gemeinde an den Götzenopfermahlen teilnimmt. Daß sie durch die Einwohnung des Geistes zu einem Tempel Gottes wird, betont Paulus hier wie immer, wenn es sich um Entfaltung von heidnischen Sünden handelt. Für ihn folgt daraus im Unterschied von seinen Gegnern die Pflicht, sich von den Heiden innerlich zu scheiden. Über dem Rechte des äußern Verkehrs mit den Heiden versäumt die Gemeinde diese Pflicht in sorgloser Sicherheit, verführt von den Gegnern des Apostels. Daß Paulus an die innere Scheidung von heidnischer Sünde denkt und nicht etwa nachträglich die Erlaubnis zum äußeren Verkehr zurückzieht, ergibt sich aus der Anwendung, die 7, 1 von den Citaten gemacht wird. Die Befleckung des Fleisches und des Geistes soll die Gemeinde meiden. Bei dem Ausdruck „Befleckung des Fleisches" kann er unmöglich an das Essen von Götzenopferfleisch denken, denn aus dem ersten Briefe ergibt sich, daß diese für ihn keine objektiv verunreinigende Wirkung hat. Mit Recht nehmen daher die meisten Exegeten an, daß hier „vor allem, wenn nicht allein, an die verschiedenen Arten von Unzucht zu denken sei." (Klöpper vgl. Meyer, Schlatter.) Diese Befleckung bleibt nicht äußerlich. Nach der Analogie des späteren Libertinismus ist es möglich, daß dies schon die damaligen Libertinisten behaupteten. Dem gegenüber sagt Paulus, daß durch sexuelle Sünden auch der Geist befleckt wird. Der ganze Verkehr mit den Heiden verführt die Gemeinde dazu, die Heiligung zu versäumen. Das Motiv der Heiligung

aber ist die Furcht Gottes. So findet sich schon hier zum ersten Mal als eine charakteristische religiöse Erscheinung ein Libertinismus, der die Furcht Gottes verachtet. Daher betont Paulus in diesem Zusammenhang am Anfang 5, 11 und am Schluß 7, 1 ausdrücklich, daß für ihn die Furcht Gottes ein Motiv bleibt. —

Das Bild der Gegner des Apostels beginnt nun deutlicher herauszutreten. Sie entstammen einer Richtung, die aus der urchristlichen Freiheitspredigt entstanden ist. Sie sind nicht Judaisten, sondern stehen auf dem entgegengesetzten äußersten Flügel der Gemeinde. Sie sind libertinistische Pneumatiker. Sie glauben in derselben Richtung wie der Apostel weit über ihn hinausgegangen zu sein. Für sie ist er ein Schwächling, der auf halbem Wege stehen geblieben ist, kein wirklicher Pneumatiker, ohne Geist, ohne die Kraft, den Mut, die Zuversichtlichkeit, die Siegesgewißheit und das Selbstbewußtsein, das den Pneumatiker auszeichnet. In seinem Freiheitsgebrauch ist er nicht konsequent, sondern engherzig und furchtsam, sowohl in seinem Verhältnis zu Gott, wie in seinem Verhältnis zur Gemeinde und zur Welt. Sie dagegen treten in jeder Beziehung nach allen diesen drei Seiten hin mit Dreistigkeit und Frechheit auf. Sie fürchten weder Gott noch irgend einen Menschen, oder irgend eine Sünde in starkem Gegensatz zu der Furcht vor Gott, vor Menschen, und vor dem Bösen, die den Apostel bewegt. Sie stellen sich zu ihm wie sich die Schwarmgeister zu Luther stellen. Jetzt wird das Urteil des Apostels über sie begreiflich. Ihm ist dies hoffärtige, anmaßende, leichtfertige Auftreten die Skrupellosigkeit, mit der sie die Gemeinde in geschlechtliche Versuchung führen, und dies alles im Namen der christlichen Freiheit, eine satanische Sünde, viel gefährlicher noch, als der nomistische Judaismus. Paulus aber will die Gemeinde als eine keusche Jungfrau Christus darbringen 11, 2. Die Worte lassen die Gefahr deutlich erkennen, vor der er sie schützen will: durch den Verkehr mit der Welt, zu dem die Gegner sie verführen wollen, werden sie befleckt. Vollends klar

wird das Bild der Gegner aber erst, wenn man den Einfluß beachtet, den sie auf die Gemeinde üben. Beobachtet man diese ihre Wirkung, so wird das gewonnene Bild bestätigt und bereichert. Diese Wirkung zeigt sich in dem Charakter, den die korinthische Gemeinde nach dem ersten Briefe hat.

Aber zunächst muß das Recht, den ersten Brief mit hinzuzuziehen bewiesen werden. Dies ergibt sich aus dem Namen der Gegner, dessen Sinn wir jetzt feststellen.

Auch in der Erklärung des Namens herrscht noch Baurs Einfluß, denn von Baur stammt die Behauptung, daß die vier Parteien im Grunde genommen nur zwei Parteien bilden a. a. O. S. 84: „Es waren, wie ja auch die Pauliner und Apollonier nicht wesentlich differieren konnten, nicht zwei verschiedene Parteien, sondern nur zwei verschiedene Namen einer und derselben Partei, so daß beide Namen nur die Ansprüche bezeichneten, die diese Partei für sich geltend machte." So ungenügend diese Behauptung begründet ist, so muß sie doch erwähnt werden, weil sie noch bis in die Gegenwart hinein so z. B. bei Weizsäcker wiederholt wird mit derselben unzureichenden Begründung S. 275. „Endlich darf man aus der Zusammenstellung: Paulus, Apollos einerseits, vermuten, daß andererseits auch die beiden folgenden Namen in einem engeren Zusammenhang zueinander stehen, und die vier Namen demnach in zwei sich gegenüberstehende Gruppen zerfallen. Nun ist außer Zweifel, daß in der Person des Kephas die erste urapostolische Autorität aufgestellt wurde. Dann aber wird auch die Partei, welche sich nach Christus nennen wollte, von der Urgemeinde ausgehen und dem Judenchristentum angehören." Einen anderen Beweis für einen so tief greifenden Satz als den, der in diesen Worten liegt, hat bis jetzt keiner der Vertreter dieser Ansicht erbracht. Erwiesen ist sie damit nicht, denn Paulus zählt die vier einfach nebeneinander auf, ohne sie irgendwie in zwei Gruppen zu teilen, und daß er gegen den Apollos keinerlei Gegensatz ausspricht, ist kein ernsthafter Beweis dafür, daß dessen

Anhänger mit den seinen eine Gruppe bilden, denn auch von Kephas persönlich spricht er bekanntlich ohne jeden Gegensatz. Noch viel weniger würde aus der Zusammenfassung der beiden ersten Parteien folgen, daß auch die beiden andern eine Gruppe bilden. Diese Behauptung von Baur ist also auch bis heute unbewiesen. Es ist daher begreiflich, wenn Forscher, wie Zahn und Heinrici, welche im übrigen an dem judenchristlichen Charakter der im zweiten Korintherbriefe bekämpften Gegner festhalten, und diese für die Kephasleute halten, sie auch von den Christusleuten ausdrücklich unterscheiden. Die Nötigung zu dieser Unterscheidung liegt auch bei Zahn lediglich darin, daß er im 2. Korintherbrief Judaisten bekämpft findet. Ohne diese Voraussetzung würde der Text von 2. Kor. 10 keine Nötigung dazu bieten, die Christusleute von anderen hier bekämpften Gegnern zu unterscheiden.

Baur fährt in seiner Erklärung des Namens der Partei fort: „Sie nannte sich *τοῦ Κηφᾶ*, weil Petrus unter den Judenaposteln den Primat hatte, *τοῦ Χριστοῦ* aber, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des echten apostolischen Ansehens aufstellten." Gegen diese Erklärung hat man bald mit Recht eingewendet, daß diese Bezeichnung wohl als Name der Führer, aber nicht als Name der ganzen Partei passen würde: gleichwohl ist auch sie noch nicht aus der Debatte verschwunden. Auch Holsten hält im wesentlichen daran fest, und zwar an der Verschärfung, welche Hilgenfeld dieser Ansicht gegeben hat: Die Christusleute sind persönliche Jünger Jesu. Holsten (Evangelium des Paulus, S. 223) gesteht zu: „für diese Annahme Hilgenfelds spricht zwar unmittelbar keine Stelle in beiden Briefen — wenn man nicht ohne Recht 2. Kor. 5, 16. 1. Kor. 9, 1 hierher ziehen wollte." Er fährt dann aber fort: „aber um die Empfehlung der Christusleute, daß sie Apostel Christi seien von seiten der Judaisten Jerusalems begreifen zu können, ist doch die Annahme Hilgenfelds notwendig . . . und auch der Name *οἱ τοῦ Χριστοῦ* erklärt sich vollständig nur durch diese Annahme."

M. a. W. auch diese Annahme ist nicht bewiesen, denn daß die Empfehlungen der Gegner aus der Gemeinde Jerusalems stammten, wird ja nur daraus geschlossen, daß sie Judaisten gewesen sein sollen. So hat denn auch diese Deutung des Namens immer Widerspruch gefunden. —

Der Name, mit dem sich die vierte Partei nennt, bezeichnet sonst etwas, was jeder Christ sein soll und will.[1]) Röm. 8, 9; Mark. 9, 41; 1. Kor. 3, 23. Diese Bezeichnung des Christenstandes wählt nun eine bestimmte Gruppe der Gemeinde als Parteibezeichnung. Sie nennt sich nicht nach irgend einem Menschen, sondern nach Christus. Daß Paulus daran Anstoß nimmt, ist um so merkwürdiger, als ja von Christus gerade das gilt, was von Paulus nicht gilt: auf Christus sind sie getauft, und er ist für sie gekreuzigt. So scheint es gerade korrekt, sich nach ihm zu nennen. Was Paulus daran auszusetzen hat, ergibt sich aus 2. Kor. 10, 7. „Wenn jemand sich zutraut, Christi zu sein, der bedenke auch wiederum für sich selbst, daß wie er Christi ist, auch wir es sind." An der Parteibezeichnung ist dem Apostel also anstößig, daß ihre Träger die Zugehörigkeit zu Christo in besonderem Maße für sich in Anspruch nehmen. Nicht über ihn erheben sie sich damit, denn nicht von sich persönlich sagt er, daß er Christi sei, dies gilt nach seinem Urteil von der ganzen Gemeinde, 1. Kor. 3, 23. Es liegt also eine anmaßende Erhebung über die ganze Gemeinde darin. Wie aber dieser Name, im Gegensatz zu den andern Parteibezeichnungen gewählt ist, so drückt er den Anspruch aus, von keinem Menschen abhängig zu sein, wie die Anhänger der andern Parteien, sondern nur von Christus. Im ersten Kapitel ist nun gezeigt worden, daß dieses Selbstbewußtsein ein wesentliches Stück der christlichen Freiheit bildet. Die Gemeinde ist von allen Menschen, besonders aber von den Lehrern frei. Erst wenn man sich die Bedeutung dieses Selbstbewußtseins im Zusammenhange

---

[1]) Vgl. Zahn, Einleitung I, S. 207 f.



und in dem Umfange vergegenwärtigt, wie dies im ersten Kapitel geschehen ist, wird es klar, wie nahe diese Parteibezeichnung lag, und was für eine Bedeutung sie hatte. Während Paulus diese Freiheit sonst selbst anerkennt, findet er, daß sie hier eine ungebührliche Form angenommen hat. Sie schließt eine selbstbewußte und hochmütige Überhebung über die Gemeinde, wie sie allen Gnostikern eigentümlich ist, in sich und zugleich einen hochmütigen Gegensatz gegen den Apostel und eine Überhebung über ihn, eine Mißachtung seines Amtes, und eine Verkennung der tatsächlichen Abhängigkeit von ihm. Der Beweis dafür, daß hier nicht eine wirkliche innere Freiheit, sondern eine hoffärtige Emanzipation vorliegt, liegt darin, daß die Selbständigkeit dem Apostel gegenüber nicht behauptet werden kann ohne eine herabsetzende und verächtliche Kritik desselben. Pietätlosigkeit ist immer das Kennzeichen gewaltsamer Emanzipationsbewegungen, einer revolutionären Losreißung, die nicht auf wirklicher innerer Freiheit beruht.

Also auch diese Parteibezeichnung erklärt sich daraus, daß wir es nicht mit einer nomistischen Bewegung zu tun haben, sondern mit Gegnern, die die Freiheitspredigt des Apostels überbieten wollen und darum verdrehen. Auch daß die Gegner Pneumatiker sind, paßt zu dieser Parteibezeichnung sehr wohl, denn auch nach der Predigt des Paulus ist nur der Christi, der seinen Geist hat. Indem diese Partei also den Anspruch macht, in einem ihr allein eigenen Sinne Christi zu sein, behauptet sie auch in besonderem Maße, oder vielleicht ausschließlich seinen Geist zu haben.

Die Frage, mit der Paulus 1, 13 sich gegen die Parteien wendet *μεμέρισται ὁ Χριστός;* ist Christus geteilt? — kann sich schwerlich gegen die Parteien überhaupt richten, als sollte sie sagen, daß eine Teilung der Gemeinde in Parteien eine Teilung des Einen Christus, der der ganzen Gemeinde gehört, bedeuten würde. Denn davon, daß jede Partei in besonderem Maße Christus

für sich in Anspruch nimmt, ist nicht die Rede. Diese Worte richten sich nur gegen die Christuspartei. Paulus wendet sich nur gegen die Parteien, gegen deren Losungen er, wie es scheint, nichts einwenden konnte. Was er gegen seine eigenen Anhänger einwendet, das ließ sich gegen die Christuspartei nicht einwenden; sie sind nicht Anhänger eines Menschen, sondern dessen Parteigänger, der für sie gekreuzigt ist und auf den sie getauft sind. Was ist nun gegen ihre Losung einzuwenden? Bezieht man diese Worte auf die Christuspartei, so erklärt man wie Hofmann: „sie sagten damit ein Verhältnis zu Christo von sich aus, in welchem sie sonderlich standen, ohne doch zu leugnen, daß die andern auch Christo zugehörten." Aber durch die Losung ἐγὼ δὲ Χριστοῦ nehmen sie gerade wie auch II. 10, 7 zeigt, Christus allein für sich in Anspruch. Sie allein sind wirklich Christi.

So also erklärt sich der Einwand des Paulus nicht. Ein solcher Einwand würde eine richtige Antwort dann sein, wenn sie einen Teil Christi in besonderem Sinne für sich in Anspruch nehmen. Wir müßten mehr von der Lehre dieser Partei wissen, als es der Fall ist, wenn wir den Einwand verstehen wollten. Nehmen sie einen Teil Christi für sich besonders in Anspruch, so liegt es nach dem, was bisher festgestellt ist, und nach den sonst bekannten Analogien am nächsten, das Wort so zu verstehen, daß sie den Geist Christi für sich in Anspruch nehmen und so Geist und Fleisch in Christus scheiden. Darauf antwortet Paulus: einen besondren Anteil an Christus, etwa den, seinen Geist in besonderem Maße zu besitzen, kann niemand für sich in Anspruch nehmen: Christus ist nicht geteilt: jeder, der ihn hat, der hat ihn ganz, und niemand hat einen besonderen Anteil an ihm.

Doch läßt sich bei der Kürze der Andeutung dies nicht mit Sicherheit entscheiden. Hieraus würde sich denn auch der Ausdruck II. 11, 9 „der andre Jesus" erklären. Jedoch hat man kein Recht, so weit zu gehen wie Lutterbeck S. 49.

Auch in den Worten 1. Kor. 3, 21—23, liegt eine Kritik wie der andern Parteien, so auch der Christuspartei. Niemand soll sich an Menschen rühmen. Der verschwiegene Gegensatz ist hier offenbar der, der 1, 31 deutlich ausgesprochen wird. Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn. Die nun folgende Begründung ist aber nicht so zu verstehen, wie z. B. Hofmann sie erklärt: „Wen man zum Gegenstande seines Rühmens macht, dem angehörig zu sein, achtet man für ein Gut, und ist stolz darauf." Dann würde der folgende Satz begründen, warum man sich der Menschen nicht rühmen soll: Nicht ihr gehört ihnen, sondern sie gehören euch. — Das ist die gewöhnliche Auffassung des Zusammenhanges. Aber damit wäre dem Prahlen mit Menschen nicht das Recht abgesprochen. Vielmehr ist diese Tatsache, daß ihnen alle Menschen und Dinge gehören, der Grund ihres Stolzes. Eben dessen, daß ihnen alles gehört, rühmen sie sich, alles ist euer, das ist die Freiheit, deren die Gemeinde sich rühmt, und darum rühmt sie sich auch der Menschen, die ihr gehören, ihrer Lehrer. Also hat der Satz: alles ist euer, den Sinn eines Zugeständnisses, und die Überwindung des Rühmens an Menschen soll nicht in diesem Satz liegen, sondern erst in dem Satz: Ihr aber seid Christi. Der erste Satz müßte also eigentlich ein μέν haben, was aber im Neuen Testament oft ausfällt. (Blaß, § 77, 12.) Paulus gesteht ihnen dies zu: und er nennt neben den Lehrern die Welt, weil sie sich dessen rühmen, daß ihnen nicht nur die Lehrer der Gemeinde, sondern auch die Welt gehört: an diesem freien Verkehr in und mit der Welt haben sie ein besonderes Interesse. Er begrenzt die Freiheit, deren sie sich rühmen, nicht äußerlich, sondern innerlich. „Ihr aber seid Christi." Zu den Dingen und Menschen, die der Gemeinde gehören, rechnet Paulus nicht Christus, nicht er gehört euch, sondern ihr gehört ihm. Das begründet die Freiheit, schränkt sie aber auch ein. Ihre Freiheit ist nicht absolut. Sie gehören nicht sich selbst, sondern sind Christi Knechte.

Damit ist nun die Losung der Christuspartei genannt: die Namen aller vier Parteien nennt Paulus in diesem Zusammenhange, in welchem er die rechte Stellung der Gemeinde darstellt. Er gebraucht den Namen der Christuspartei, um die rechte Stellung der Christen auszusprechen. Darum fügt er aber auch hinzu, wie dieses Christi sein ein richtiges und nicht ein parteiisches wird: Christus ist Gottes! Das bildet jedenfalls einen Gegensatz gegen den Gedanken, er ist euer. Nicht er gehört euch, sondern ihr gehört ihm, und er gehört Gott.

Daß Paulus so schließt, um den Schein zu vermeiden, als gebe er der Losung der Christuspartei recht, hat man längst erkannt. (Vergl. Meyer-Heinrici zu der Stelle.) Die Frage ist nur, in welcher Weise korrigiert er die Christuspartei durch dieses Wort? Meyer-Heinrici erklärt das so: „Christus aber ist — nicht etwa ein Parteihaupt, wozu ihn manche unter euch machen möchten, sondern — Gott angehörig, also aufs höchste über alles Hineinziehen in das Parteitreiben erhaben."

Damit aber ist die Tendenz dieses Wortes nicht erklärt. Hätte Paulus sagen wollen, daß er nicht einer Partei gehöre, so hätte er sagen müssen, daß er der ganzen Gemeinde gehöre, daß jeder in gleicher Weise an ihm Anteil habe. Gibt nun der Satz: „ihr aber seid Christi" die Grenze ihrer Freiheit an, so gibt der Schluß: „Christus aber ist Gottes" die Grenze der Freiheit Christi an. Gehört Christus Gott, so gehört er freilich nicht den Menschen, er gehört aber auch nicht sich selbst. Wodurch mag der Apostel genötigt sein, daran zu erinnern? Es handelt sich um die Begrenzung zügelloser Freiheit. Für ihre Freiheit hat die Christuspartei sich auf die Freiheit Christi berufen. Nun erinnert Paulus daran, daß seine Freiheit keine selbstsüchtige Zügellosigkeit war. Hat er nicht den Menschen gehört, so gehört er doch Gott. Steht er nicht unter dem Gesetz, so ist er doch Gott untertan und gehorsam. Darum kann sich der Libertinismus der Christus-

partei nicht auf ihn berufen. Es wird sich zeigen, daß sich 11, 3 ebenso erklärt.

Der ganze Zusammenhang dieser Stelle wird dadurch klar, daß Paulus von der Christuspartei redet, und zwar von v. 16 ab. Freilich bezieht man die Stelle meist auf die Petrusleute. So versteht z. B. auch Zahn die Worte: „Gegen diese Petrusleute ist 3, 16—20 gerichtet.“ (I, 205.) In welchem Zusammenhange die Stelle zum Vorhergehenden steht, das ergibt sich daraus, daß das Bild festgehalten wird: die Gemeinde ist ein Bau, von den Lehrern auf dem Fundament erbaut, welches Gott gelegt hat. Dieser Bau, fährt V. 16 fort, ist aber ein Tempel Gottes. Nun unterscheidet Paulus von denen, die auf diesem Fundamente mit verschiedenem Material weiterbauen, solche, die den Bau zerstören: sie erinnert Paulus an die Schwere ihrer Schuld, indem er darauf hinweist, daß der Bau ein Tempel Gottes ist.

Treffend bestimmt also Hofmann den Zusammenhang so, „daß er mit V. 16 von denen, welche so oder anders die von ihm gegründete Gemeinde weiterbauen, zu solchen fortschreitet, welche sie verderben.“ Ebenso erklärt Schlatter (Erläuterungen zum Neuen Testament, 10. Teil, S. 52 f.): „Es gibt aber unter denen, die sich mit der Gemeinde zu tun machen, noch eine dritte Klasse: die, die sie nicht bauen, sondern zerstören, und solche gab es, wie Paulus schon damals deutlich wußte, eben jetzt in Korinth.“ Es ist also klar, daß hier nicht an Apollos zu denken ist. Ebenso deutlich ist nun aber und sehr viel allgemeiner anerkannt, daß die Wirkung dieser Zerstörer der Gemeinde V. 18 ff. beschrieben wird. Das erkennt z. B. auch Meyer-Heinrici an, der im übrigen den vorigen Zusammenhang anders auffaßt: „Die Weisheitsstolzen erkannten nicht, daß sie mit ihrem Sektentreiben den Tempel Gottes verdarben.“ Ebenso erklärt Schlatter den Zusammenhang: „Nur das ist auch hier wieder sichtbar, daß er in einer falschen Weisheit die Gefahr sah, durch die die Gemeinde verdorben werden kann.“ Also die Verderber

der Gemeinde sind solche, die ihr eine falsche Weisheit bringen. Damit scheint mir bewiesen zu sein, daß hier nicht an nomistische Judaisten zu denken ist. Denn die Gefahr, die diese der Gemeinde brachten, bestand nicht in *σοφία*. So charakterisiert sie Paulus z. B. im Galaterbrief nie. Sie bringen Weisheit in dem Sinne, in dem in Kap. 1 u. 2 das Verlangen nach Weisheit kritisiert wird. Aus der Art, wie Paulus das Streben nach Weisheit ablehnt, ergibt sich, womit sie es empfehlen. Es gilt ihnen als das Mittel, die Welt zu gewinnen, und den geringen Erfolg des Paulus erklären sie daraus, daß ihm dieses Mittel nicht zu Gebote steht. Die Sucht nach Weisheit steht in engstem Zusammenhang mit der Haupttendenz, die Kluft zwischen der Gemeinde und der Welt zu überbrücken. Das Mittel dazu ist ihnen die Weisheit. Dieser Weg ist für Paulus ungangbar. Für ihn ist dieses Anpreisen des Evangeliums als Weisheit ein „Verhökern", bei dem es ohne Verfälschung nicht abgeht. Er macht den Versuch nicht, durch Weisheit und Geist zu imponieren. Die Wahrheit seines Evangeliums empfiehlt sich am Gewissen der Menschen, 2. Kor. 4, 2. 5, 11. In diesem ganzen Zusammenhang ist aber nicht von einer Weisheit die Rede, die der Gemeinde das Gesetz empfiehlt. Man hat also auch kein Recht, das einzutragen. Nicht weil sie das Gesetz empfiehlt, verwirft sie Paulus, sondern weil die Gemeinde zuerst auf Weisheit verzichten und töricht werden muß, weil sie Kraft nötig hat. Niemals aber in der ganzen Auseinandersetzung wirft er dieser Weisheit Nomismus vor. Sind also die Petrusleute Judaisten gewesen, so sind sie nicht gemeint. Auch Apollos kann hier nicht gemeint sein, denn ihm bezeugt ja Paulus, daß er sein Mitarbeiter ist, daß er sein Werk fortgesetzt hat, er hat begossen, was Paulus gepflanzt hat, er hat gebaut und nicht zerstört.

Es bleibt also nur übrig, daß die Christuspartei gemeint ist. Diese Charakteristik der Christuspartei fügt sich nun völlig in das Bild, das sich bisher gezeigt hat: sie sind Gnostiker, die

durch ihre Gnosis die Gemeinde zerstören. Daraus erklärt es sich auch, daß Paulus sofort auf die Urteile über seine Wirksamkeit kommt. Er hat sich dagegen zu wehren, daß er kritisiert und vor ein menschliches Gericht gestellt wird. Aus der Art, wie er sich verteidigt, ergibt sich, daß es sich keineswegs nur um eine Kritik seiner Predigtweise handelt. Es sind ihm moralische Vorwürfe, Vorwürfe, die sein Christentum betreffen und es abschätzig beurteilen, gemacht worden, genau wie wir sie im zweiten Briefe kennen lernen. Nur daraus erklärt es sich, daß er sich auf das Urteil seines Gewissens und das Gericht des Herrn beruft. Schon hier hat er sich gegen eine solche Kritik seines Christentums zu verteidigen, wie sie nach dem zweiten Briefe die Christuspartei vor der Gemeinde an ihm geübt hat. Das Urteil ist scharf: da sie den Tempel Gottes zerstören, sind sie dem Gerichte Gottes verfallen. Warum wird diese Gnosis so scharf beurteilt? Warum zerstört sie den Tempel Gottes? Daran, daß die Christen ein Tempel Gottes sind, erinnert Paulus auch 6, 16 ff., wo von den sexuellen Sünden die Rede ist. Durch sie wird der Tempel profaniert. Mag er nun auch hier speziell an sexuelle Sünden denken oder nicht — an Sünden denkt er, nicht etwa an die Spaltung der Gemeinde durch die Parteiungen. Diese Schuld hatten ja auch alle Parteien gleichmäßig. Treffend sagt Schlatter zu dieser Stelle: „Während Gott durch seinen Geist die Gemeinde mit sich vereint, vom Bösen trennt und seinem Willen unterwirft, arbeiten sie seinem Werk entgegen und fallen dadurch unter Gottes Gericht.“ Der Geist heiligt die Gemeinde, und indem sie diese seine heiligende Wirkung vernichten, zerstören sie den Tempel Gottes. Möglicherweise hängt auch damit der Vorwurf zusammen, den Paulus 2. Kor. 4, 2 ihnen direkt macht, daß sie heimliche Dinge treiben, deren sie sich schämen müssen. Damit ist das bisherige Resultat bestätigt: die Gegner sind antinomistische Gnostiker.

Daß es sich beim Kampf mit den Gnostikern in Korinth nicht um Apollos handelt, sagt Paulus selbst 4, 6. „Dies, meine Brüder, habe ich umgeformt auf mich selbst und Apollos" — d. h. Paulus hat nur immer von seinem Verhältnis zu Apollos gesprochen, als handelte es sich um ihr Verhältnis zueinander. Aber damit hat er seiner Rede eine andere Form gegeben. In Wirklichkeit hat er etwas anderes im Sinne gehabt. Er kann sich nur fragen, was denn? Damit sind jedenfalls die Anstifter des Parteigegensatzes gegen ihn, die ihm die Weisheit absprechen, gemeint (vgl. Meyer-Heinrici), und das ist die Christuspartei, von der er soeben sprach. An seinem Verhältnis zu Apollos kann die Gemeinde lernen, daß sich nicht einer zugunsten des einen gegen des anderen aufblähe. Bei dem Verhältnis der beiden zueinander ist es nicht möglich, daß man mit dem einen prahlt und den andern herabsetzt, und zwar deshalb nicht, weil sie an ihnen lernen: nicht hinaus über das, was geschrieben steht. Man hat hier die Schrift als die Norm der Demut und Bescheidenheit aufgefaßt. (So z. B. Meyer, Schlatter: „So wird die Regel der Schrift gewahrt, die keine Hoffart zuläßt.") Allein daß Paulus hier den Hochmut als Überschreitung der Schriftnorm sollte bezeichnet haben, scheint mir wenig wahrscheinlich. Dazu ist der Ausdruck zu allgemein; nicht in einem bestimmten Punkt, sondern überhaupt über die Schrift nicht hinauszugehen, das kann die Gemeinde an ihnen lernen. Die richtige Deutung hat hier Holstens Scharfsinn gefunden.

„Sollen diese Worte in dieser Form einen Sinn haben, so können sie nur ausdrücken, daß die Schrift, die Offenbarung Gottes, die Schranke sei, über welche nicht dürfe hinausgegangen werden. . . . Hier, wo es sich um den Gegensatz menschlicher und göttlicher Weisheit im Glaubensbewußtsein der Gemeinde handelt, kann die Schrift auch nur als die Schranke gedacht sein, innerhalb welcher jede menschliche Erkenntnis und Weisheit sich zu bewegen hat. Und Paulus muß der Überzeugung gewesen sein,

daß er sowohl als Apollos, in ihrer Verkündigung zu Korinth innerhalb der Schranken der Offenbarung Gottes in der Schrift sich gehalten haben." (Evang. des Paulus 280.) Holstens eigene Zweifel an dieser Erklärung (S. 279) scheinen mir nicht stichhaltig. Sie werden hinfällig durch die Charakteristik der Gegner des Apostels, die im Bisherigen gegeben ist. Denn in dieses Bild fügt sich dieser neue Zug sehr gut ein. Wir erfahren hier, wodurch sich die gnostische Richtung und d. h. die Christuspartei von der Predigt des Paulus und des Apollos unterschied, nämlich dadurch, daß ihre Gnosis über die Schrift hinausging. Aus diesem Anspruch eine über die Schrift hinausgehende Offenbarung empfangen zu haben, erklärt sich zugleich der Hochmut dieser Partei. Den Empfänger einer solchen Offenbarung stellen sie natürlich über jeden, der sich an die Schrift bindet. Das ist ein neuer Zug in der Gnosis der Christuspartei: sie emanzipiert sich auch von der Schrift. Oder ist es etwa auffallend und Paulus nicht zuzutrauen, daß er seine Gnosis von der unechten Gnosis dadurch sollte unterschieden haben, daß er mit seinen Gehülfen nicht über die Schrift hinausgegangen sei? Ist es unwahrscheinlich, daß er dies als eine Überhebung der falschen Gnosis sollte bezeichnet haben? Ein tieferes Schriftverständnis, als die Synagoge es besaß, hat er sich kraft seines Geistbesitzes zugetraut. 2. Kor. 3. Allein, daß sein Evangelium durch die Propheten in heiligen Schriften vorausverkündigt sei, Röm. 1, 2, das war immer seine Überzeugung, und darin liegt für ihn die Pflicht die Linie der Schrift nicht zu überschreiten.

Darum führt er ja für sein ganzes Evangelium, für die Rechtfertigung aus dem Glauben, ja für seine Lehre vom Gesetze einen Schriftbeweis. Die selbstgewisse Erhebung der gnostischen Pneumatiker über die Schrift ist ein Zug, der nach allem, was wir bisher von ihnen erfahren haben, psychologisch sehr wohl verständlich ist, ein Zug, der ebenfalls seine geschichtlichen Wirkungen gehabt hat. Auch dieser charakteristische Zug der Gnosis, daß sie

sich vom Alten Testament emanzipiert und darüber erhoben dünkt, fehlt der korinthischen Gnosis nicht.

Die ganze Auseinandersetzung über die Weisheit richtet sich also nicht gegen die Leute des Apollos. Das ist freilich die traditionelle Auffassung dieser Kapitel. Was ist eigentlich der Beweis dafür? Apollos wird in diesem Zusammenhange erwähnt 3, 4 ff. und Act. 18, 24 ff. wird er als rhetorisch geschulter Alexandriner bezeichnet. Das Bild von Apollos, das sich in der exegetischen Tradition hiernach ausgebildet hat, sieht etwa so aus, wie es Heinrici I, 36 entwirft: „Diese (d. h. seine alexandrinische Gelehrsamkeit) gewährte ihm nicht allein eine ausgebreitete Schriftkenntnis, sondern gestattete ihm auch, mit allem Schmucke der Rede durch den Zauberstab allegorischer und typischer Auslegung, die heiligen Bücher des Alten Bundes der neuen Wahrheit zuzueignen. Wenn er demnach die Wege eines Philo wandelte, nur daß er nicht in dem Logos und seinen Wirkungen, sondern in Jesus, dem Christ, den Höhepunkt der göttlichen Offenbarung erkannte, gebot er über die Mittel, dem Evangelium eine Fassung zu geben, welche sowohl die Bedenken der Juden stillte, als auch den Geist der Hellenen sättigte und erfreute." Geht auch diese Charakteristik mit ihren Vermutungen weit über das hinaus, was wir wirklich wissen, so gibt sie doch ungefähr die traditionelle Auffassung wieder. Aber wahrscheinlich machen läßt diese sich nur, wenn man voraussetzt, was doch erst bewiesen werden muß, daß die Auseinandersetzung des Paulus über die Weisheit sich auf die Partei des Apollos bezieht. Aber das ist nicht wahrscheinlich. Heinrici sagt (bei Meyer, Einleitung § 1), daß Apollos in Korinth „kein anderes als das paulinische Evangelium gepredigt habe, aber in anderer Form, mit der Kunst alexandrinischer Beredsamkeit, und mit Anwendung alexandrinischer (philonischer) Spekulation, von der schlichten Weise des Apostels abweichend," 1, 17. Allein gerade die Stelle 1, 17 beweist, daß Paulus hier nicht an Apollos denken kann.

Er stellt ihm sonst das Zeugnis aus, daß er seine, des Apostels, Arbeit fortgesetzt habe, und weiß sich mit ihm eins, 3, 8. Die Weisheit aber, mit der er sich im ersten und zweiten Kapitel auseinandersetzt, unterscheidet sich von seiner Predigt keineswegs nur formell, wie diese Auseinandersetzung beweist. Durch sie wird das Kreuz Christi entleert, und dieses bildet doch den Inhalt des paulinischen Evangeliums. Hätte Apollos eine solche Weisheit verkündigt, so hätte Paulus unmöglich ihrer beider Verhältnis zueinander der Gemeinde als ein Muster von Einheit vorhalten können, 4, 6. Apollos unterscheidet sich von ihm durch seine Rhetorik, und das ist in der Tat nur etwas Formelles, was den Inhalt des Evangeliums nicht berührt. Daß er nicht in rhetorischer Form predigt, diesen Vorwurf gibt Paulus selbst bereitwillig zu, 2. Kor. 11, 6, aber von der Rhetorik unterscheidet er dort ausdrücklich die Gnosis, und daß die ihm fehle, bestreitet er an dieser Stelle. In welchem Sinne er das bestreitet, und mit welchem Recht er es bestreiten kann, in welchem Sinne er sich Gnosis beilegt, das zeigt das zweite Kapitel des ersten Briefes.

Die ganze Auseinandersetzung über die Gnosis kann sich also nicht gegen Apollos richten, denn die Gnosis, welche Paulus bekämpft, bedeutet für die Predigt des Kreuzes Christi eine Gefahr, und eine Gnosis, die diese Gefahr nicht in sich trägt, bekämpft er nicht, sondern er hat und bringt sie selbst.

Die Polemik gegen die falsche Gnosis kann sich also nur auf eine solche Gnosis beziehen, die im Gegensatz zum Kreuze Christi steht, und diese ist uns schon bekannt. Es ist die Gnosis der Christuspartei. Man muß also dem Urteil von de Wette zustimmen: „Die Irrlehrer in Kolossä trugen doch gewiß eine dem Gehalte nach spekulative Lehre vor. Und dies taten wahrscheinlich auch die Gegner des Apostels in Korinth, die Christiner, gegen welche er hier vorzüglich spricht.“ Ähnlich urteilt auch Godet zu 1. Kor. 1, 12, S. 38: „Alles dies bezieht sich auf die

Predigt der Christischen, keineswegs auf die des Apollo.“ Nur eins ist hierzu zu bemerken: Paulus spricht hier nicht zu seinen Gegnern, sondern zu der von ihnen beeinflußten Gemeinde. Zwischen beiden unterscheidet er ebenso wie im Galaterbrief. Daraus erklärt es sich, daß sein Ton hier viel milder ist und daß er noch zu überzeugen versucht.

Man kann also auch aus dem ersten Brief indirekt die Gegner des Apostels kennen lernen, denn er zeigt uns den Einfluß, den sie auf die Gemeinde geübt haben. In dieser ihrer Wirkung erkennt man ihren Charakter. Dadurch wird das bisher gewonnene Bild zu gleicher Zeit bestätigt und ergänzt. Zugleich wird der eigentümliche Charakter der korinthischen Gemeinde dadurch verständlich, daß der Predigt des Paulus die Wirksamkeit von Gegnern gefolgt war, wie wir sie in der Christuspartei kennen gelernt haben. Man muß sich die ganze Auseinandersetzung des Paulus mit dieser Gnosis vergegenwärtigen, wenn es klar werden soll, inwieweit sie sich an seine Wirksamkeit anschließen wollte, mit der Absicht, sie zu überbieten, und warum er hier nicht nur eine formelle Differenz, auch nicht nur ein Zuviel, sondern einen Gegensatz sieht.

Drittes Kapitel.

Die Schwarmgeister in der korinthischen Gemeinde.

Frömmigkeit und Gemeindeleben der korinthischen Gemeinde tragen Züge, in denen sich die Wirkung der Gegner des Paulus wiedererkennen läßt. Die Polemik gegen seine Gegner und die Verhandlung mit der Gemeinde lassen sich ebenso wie im Galaterbrief deutlich voneinander unterscheiden. Beide Male macht er keinen Versuch mehr, seine Gegner zu überzeugen, sondern nur noch den, die Gemeinde von ihrem Einfluß zu befreien. In dem eigentümlichen Charakter der korinthischen Gemeinde, wie sie Paulus im ersten Briefe kritisiert, läßt sich erkennen, was für Einflüsse es waren, die seine Wirksamkeit durchkreuzt haben.

Zur Eigenart der Gemeinde gehört zuerst die Schätzung der Weisheit. Nach ihrem Urteil fehlt der Predigt des Paulus die Weisheit, und zwar deshalb, weil ihr Inhalt das Kreuz Christi ist. Das Wort vom Kreuze ist ihnen eine Torheit, 1, 18 u. 23. Das Kreuz Christi ist kein genügender Gegenstand für die Gnosis, und doch hat Paulus nur dieses und nichts anderes verkündigt. Die Gemeinde dagegen erwartet von der christlichen Predigt, daß sie Weisheit bringen soll, so gut wie die heidnische Philosophie. Als Torheit erscheint die Predigt vom Kreuze, weil die Gemeinde das Kreuz Christi nicht als Offenbarung Gottes verstehen kann. Ein Gott, der sich durch den gekreuzigten

Christus offenbart, erscheint den Hellenen ebenso widersinnig wie den Juden. Für die Juden ist das Kennzeichen Gottes die wunderbare Macht, die Hellenen trachten nach Weisheit, 1, 22. Das Verlangen nach Weisheit ist für sie das religiöse Motiv. Weisheit ist diejenige Gabe Gottes, die sie verlangen. Denn es handelt sich um eine Weisheit, die durch Offenbarung gegeben wird, nicht um eine solche, die aus produktiver, menschlicher Spekulation entsteht. Der Gekreuzigte aber erscheint ihnen ebensowenig als Offenbarung göttlicher Weisheit wie den Juden als Offenbarung göttlicher Kraft. Er ist schwach und stumm. Paulus hebt darum hervor, daß auch in der Gemeinde weder viele Weise noch viele Mächtige sind, 1, 26. Weisheit und Macht sind die beiden Kennzeichen Gottes, des Geistes Gottes, die Christus und der Gemeinde fehlen.

Paulus beurteilt dieses religiöse Verlangen als hellenisch. Das Trachten nach Weisheit ist für die Hellenen charakteristisch, und zwar ist es bei den Hellenen ein religiöser Zug, die Weisheit hat für sie religiöse Bedeutung, der Weise ist zugleich der Fromme. Die Gemeinde will freilich diese Weisheit als göttliche Gabe empfangen, aber gerade die Weisheit erscheint hier als die spezifische, eigentlich wertvolle göttliche Gabe. Wenn sie in dieser Beziehung die Predigt des Paulus enttäuscht hat, so liegt das nicht an der Form; auch gegen diese haben sie Einwendungen zu machen. Er war kein Rhetor. Aber daß er außerdem auch kein Philosoph war und also auch der Gemeinde keine Weisheit gegeben hat, das liegt nicht an der Form der Predigt, sondern an ihrem Inhalt. Das Kreuz Christi ist nach Meinung der Gemeinde nicht geeignet, eine Quelle und ein Gegenstand der Weisheit zu sein.

Also, der Vorwurf lautet nicht so, daß Paulus die Gemeinde nicht tiefer in das Verständnis des Kreuzes eingeführt hat, daß eine tiefergehende Deutung desselben Weisheit sein würde, sondern er ist so gemeint, daß sie darum nicht Weisheit

war, weil er sich auf diesen Inhalt seiner Predigt beschränkt hat. Das gibt er auch selber zu. Darum kam er nicht mit Weisheit, weil er nichts anderes zu wissen meinte, als Jesum Christum, und zwar den Gekreuzigten, 2, 1 ff. Sein Evangelium ist nichts anderes, als das Wort vom Kreuze, und weil es diesen Inhalt hat, darum ist es eine Torheit.

Wir haben hier also die einfachste und ursprünglichste Form desjenigen Christentums vor uns, welches als Wesen des Christentums die Gnosis ansieht und eben darum einen Gegensatz gegen das Kreuz Christi in sich trägt.

So stellt Paulus auch im zweiten Briefe Schwachheit und Kreuz zusammen. Aus Schwachheit wurde Jesus gekreuzigt. An diese Schwachheit des Gekreuzigten hat auch Paulus Anteil, und deshalb verachtet die Gemeinde ihn, 2. Kor. 13, 4. Dieses Urteil der Gemeinde erklärt sich daraus, daß sie unter dem Einfluß von Gnostikern steht, denen die Predigt vom Kreuze Christi nicht gelingt: weil Paulus nur den Gekreuzigten verkündigt, so ist seine Predigt nicht Gnosis. Hier stoßen wir auf eine Wirkung der Christuspartei. Durch sie wird dieser Charakter der Gemeinde erklärlich: allein aus dem Hellenismus der Gemeinde erklärt sich dieser Zug nicht.

Wenn Paulus seine Weisheit nicht nur in Gegensatz stellt zur Weisheit der Welt, 1. Kor. 2, 4, so denkt er dabei vielleicht nicht an die Großen der Welt, sondern an die Dämonen, an die Geisterwelt; und dies würde sich daraus erklären, daß er eine Gnosis vor sich hat, die sich anmaßt, mit der Geisterwelt in Verkehr zu stehen, und daher ihre höhere Erkenntnis hat. Paulus hat die seinige nicht von Geistern, sondern vom Geist Gottes.

Denn aus der Antwort des Paulus wird deutlich, daß die Gemeinde nicht nur als eine hellenische Weisheit tatsächlich beansprucht, sondern daß sie meint, Erkenntnis beanspruchen zu dürfen und zu müssen, weil sie eine christliche Gemeinde ist.

Denn als Christen sind sie Pneumatiker, und mit dem Geist, den sie in und mit der christlichen Gemeinde haben, müssen sie Weisheit haben. Pneumatiker müssen zugleich Gnostiker sein. Dieser Satz tritt uns in der korinthischen Gemeinde zum erstenmal in vollster Deutlichkeit entgegen. Für die Hellenen ist die Weisheit das spezifische Merkmal des Geistes. Macht und Weisheit sind die im Werk und im Wort hervortretenden, parallelen Wirkungen des Geistes. Das gehört zur allgemeinen Vorstellung vom Geist. Beide stehen daher auch in der Auseinandersetzung des Paulus immer nebeneinander. Daß aber auch die korinthische Gemeinde so denkt und aus diesem Grunde den Anspruch auf Erkenntnis erhebt, wird deutlich aus der Art, wie Paulus antwortet. Er erkennt daher im Eingang an, daß die Gnosis, die die Gemeinde hat, eine Gabe Gottes ist, für die er dankt, 1, 5. Auch für ihn ist Weisheit die Gabe des Geistes. Wenn er sie ihnen nicht hat vermitteln können, liegt das daran, daß sie nicht wirklich Pneumatiker sind, daß er also auch zu ihnen nicht wie zu Pneumatikern hat reden können, 3, 1. Paulus beweist ihnen, daß und warum sie es nicht sind, und zeigt ihnen, an welchem Maßstabe man in Wirklichkeit den Pneumatiker von dem Fleischesmenschen unterscheiden kann. Daraus folgt, daß sie sich Pneumatiker zu sein einbildeten, wie denn auch die Christusleute Pneumatiker sein wollten.

Worin der Inhalt der Gnosis besteht, die in der Gemeinde inzwischen aufgetaucht ist, das erfahren wir nicht. Paulus läßt sich auf sachliche Disputationen nicht ein. Er spricht nur darüber, inwieweit Weisheit überhaupt, ganz abgesehen von ihrem Inhalt, ein Vorrecht der christlichen Gemeinde ist. Aber aus der Art, wie er das Streben der Gemeinde nach Weisheit kritisiert, wird klar, was ihm daran krankhaft erscheint. Auch für ihn gehört Weisheit zum Christentum. Er unterscheidet sich nicht dadurch von der korinthischen Gemeinde, daß für ihn Christentum Glaube ist, und für die Korinther Gnosis; auch für ihn gehört

beides zum Christentum. Und zwar vermischt er nicht beides miteinander, sondern er unterscheidet die Gnosis vom Glauben, genau so wie er das Werk vom Glauben unterscheidet. Auch darin stimmt er der Gemeinde zu, daß die Weisheit etwas Höheres ist, eine zweite Stufe, die über dem Glauben steht. Wenn dieser Satz gnostisch wäre, so wäre Paulus ein Gnostiker. Wenn er das Kreuz Christi gepredigt und dadurch Glauben geweckt hat, so hat er das darum getan, weil er sie als Unmündige, als Fleischesmenschen, als Kinder behandelt hat. Offenbar ist ihm der elementare Charakter seiner Verkündigung zum Vorwurf gemacht worden. Die Gnostiker haben den Anspruch gemacht, die Gemeinde über diesen Anfängerstandpunkt hinauszuheben. Wie man Kindern nur Milch und nicht feste Speise geben kann, so hat er auch ihnen nicht Weisheit predigen können, 3, 1. Erst denen, die nicht mehr fleischlich sind, sondern Pneumatiker, erst den Vollkommenen, kann er Weisheit predigen. Seine erste Aufgabe ist es, Glauben zu wecken. Und dies hat er getan durch die Predigt des Kreuzes Christi. Durch den Glauben werden sie aus Fleischesmenschen zu Pneumatikern, aus Anfängern zu Vollkommenen. Und bis dies Ziel erreicht ist, predigt er das Kreuz Christi als göttliche Torheit. Dann aber predigt er auch Weisheit, und zwar Weisheit unter den Vollkommenen. Aber die Weisheit, welche er bringt, ist nicht die, die die Korinther suchen. Freilich ist das Ziel bei beiden dasselbe. Auch er will die Tiefen Gottes erkennen lehren. Das ist offenbar das Ziel der korinthischen Gemeinde. Sie verlangen nach einer Erkenntnis, die in das innere Wesen Gottes hineinreicht, in das Geheimnis Gottes.

Aber der Gegensatz zwischen Paulus und der korinthischen Gnosis besteht auch nicht darin, daß für die Gemeinde die Erkenntnis aus menschlicher Spekulation entsteht und für Paulus aus Offenbarung. Damit würde man seinen gnostischen Gegnern unrecht tun. Sie wollen ja Pneumatiker sein, d. h. sie bean-

sprüchen eine aus dem Geiste Gottes stammende, also eine geoffenbarte Erkenntnis. „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist," 2, 9, das wollen sie wissen, nicht durch eigene Spekulation, sondern durch göttliche Offenbarung, durch den Geist. In diesem Ziele gibt ihnen Paulus recht. Es ist auch sein Ziel. Auch für ihn geht die christliche Gotteserkenntnis hinaus über die menschliche Gotteserkenntnis. Paulus kennt auch eine solche. Deutlich setzt die Gotteserkenntnis, die er 1. Kor. 2 als die christliche beschreibt, diejenige voraus, die Röm. 1 als die allgemein-menschliche bezeichnet wird. Soviel als von Gott erkennbar ist, können auch die Heiden ersehen, nämlich an den Werken, die Gott von der Schöpfung der Welt her tut, in denen seine ewige Kraft und Gottheit sichtbar wird. Mit diesem Wort wird die allgemein-menschliche Gotteserkenntnis beschrieben, die Wahrheit, die auch den Heiden zugänglich ist, und zwar so zugänglich, daß ihre Verkennung Schuld ist und daß sie nur durch Ungerechtigkeit niedergehalten, aus dem Bewußtsein und aus der Geschichte der Menschheit herausgedrängt werden konnte. Diese Offenbarung Gottes ist für Paulus nicht in der Schöpfung abgeschlossen, sie ist Gegenwart. Von der Schöpfung der Welt her durchzieht sie den Weltgang. Gleichwohl wird durch sie Gott nicht erkannt. Denselben Gedanken spricht 1. Kor. 1, 21 aus. Denn hier spricht Paulus von einer Offenbarung Gottes in seiner Weisheit. In dieser seiner Weisheit, in der er sich auch geoffenbart hat, hat ihn die Welt nicht erkannt. So urteilt er hier genau wie Röm. 1. Hiermit spricht Paulus sein Urteil aus über alle Versuche einer philosophischen Gotteserkenntnis. Sie sind nicht zum Ziel gekommen. Das liegt für ihn nicht daran, daß er keine Offenbarung Gottes durch den Weltlauf kennt, das liegt nicht an Gott, sondern am Menschen. Der Gedankengang bildet eine deutliche Parallele zu seiner Beurteilung des Gesetzes. Aus dem Gesetze kommt keine Gerechtigkeit. Nicht,

als wenn es nicht göttlich wäre, vielmehr macht es nur schuldig, gerade weil es göttlich ist. Ebensowenig entsteht aus der denkenden Betrachtung des Weltlaufs Weisheit, nicht als wäre er nicht Offenbarung der göttlichen Weisheit, vielmehr ist in der Natur die Weisheit Gottes offenbar. Daß das Kreuz Christi Offenbarung Gottes ist, ist paradox, daß die Natur es ist, enthält keine Paradoxie. Wie das Gesetz sein Ziel nur deshalb nicht erreichte, weil es schwach war durch das Fleisch, nicht etwa in sich selbst, weil das menschliche Wollen und Wirken verderbt war, geradeso erreicht die natürliche Offenbarung Gottes ihr Ziel nur darum nicht, weil die menschliche Vernunft verderbt ist. Nicht durch ihre Torheit verfehlte die Welt die Erkenntnis der göttlichen Weisheit, sondern gerade durch ihre Weisheit, nicht die Gedankenlosen übersehen ihn, sondern gerade die Denkenden, und zwar wegen ihres Denkens, genau so wie Israel nicht durch seine Ungerechtigkeit, sondern gerade durch seine Gerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes verlor, Röm. 10, 30 f.

Das Urteil des Paulus über das menschliche Denken und Erkennen entspricht genau seinem Urteil über das menschliche Wollen und Wirken. Wenn er die „natürliche" Gotteserkenntnis verurteilt, so liegt das durchaus nicht daran, daß er die natürliche Offenbarung bestreitet. Auch ist es durchaus nicht seine Meinung, daß es innerhalb der Menschheit gar keine Wahrheit gibt, so wenig sein Urteil über die Sünden der Menschheit besagen soll, daß es innerhalb der Menschheit nichts gibt als nur Sünde. Es gibt für ihn wie für Jesus Heiden, welche von Natur des Gesetzes Werke tun. Und so gibt es auch in der Heidenwelt Wahrheit: Werke, die gut sind, aber keine ganze Liebe, Gedanken, die wahr sind, aber keine Erkenntnis Gottes.

Von dieser, durch den Weltlauf vermittelten Gotteserkenntnis unterscheidet nun Paulus die christliche Gotteserkenntnis. Sie hat zu ihrem Gegenstande nicht nur das, was von Gott jedermann erkennbar ist, sondern die jedem Menschen verborgenen

Tiefen Gottes. Sie gründet sich nicht nur auf ein aller Welt sichtbares Handeln Gottes, sondern auf eine Offenbarung Gottes durch den in ihm wohnenden Geist, d. h. auf ein Reden Gottes. In diesem Ziele der Gnosis ist also Paulus mit den Korinthern einig. Er beurteilt das hellenische Trachten nach Erkenntnis nicht etwa als eine Übertreibung eines an sich richtigen Verlangens, welches gedämpft werden muß, eine vollkommene Erkenntnis Gottes rühmt auch er sich zu haben. Er wehrt sich daher gegen den hellenischen Gnostizismus nicht etwa durch eine Erkenntnistheorie, durch die er das Erkennbare abgrenzt gegen das Unerkennbare. Eine solche Grenze zwischen dem Erkennbaren und Unerkennbaren zieht er dem menschlichen Erkennen, aber das christliche Erkennen reicht gerade über die Grenzen des menschlichen hinaus.

Auch unterscheidet er seine Erkenntnis nicht etwa als eine praktische Erkenntnis vom Gnostizismus der korinthischen Gemeinde als einer rein theoretischen Spekulation, so etwa, als wäre seine Erkenntnis *σοφία*, und die der Korinther *γνῶσις*. Diese moderne Abgrenzung zwischen der normalen und der krankhaften Ausbildung der Erkenntnis liegt dem Apostel völlig fern.

Vielmehr unterscheidet er genau, wie zwischen einer eigenen Gerechtigkeit und einer Gerechtigkeit Gottes, so auch zwischen einer Weisheit der Menschen und einer Weisheit Gottes. Der Unterschied zwischen beiden ist nicht relativ, die göttliche Weisheit ist nicht eine Steigerung der menschlichen. Dies eben ist der Fehler, den die korinthische Gemeinde macht. Sie suchen die göttliche Weisheit in derselben Linie wie die menschliche und sehen sie nur als deren Vollendung an. Nach ihrer Meinung wird durch die göttliche Offenbarung das menschliche Streben vollendet und ans Ziel gebracht. Das ist für Paulus ebenso unmöglich, wie es ihm unmöglich ist, die Gerechtigkeit Gottes als Ergänzung und Vollendung der eigenen Gerechtigkeit des Menschen zu verurteilen. Auch auf dem Gebiete des Erkennens gibt es

für ihn keine Nebeneinanderstellung Gottes und des Menschen. Wie die Gerechtigkeit Gottes nicht die Steigerung der menschlichen Gerechtigkeit ist, sondern zu ihr in Gegensatz steht, so sind auch die Weisheit des Menschen und die Weisheit Gottes Gegensätze, ebenso wie die menschliche und die göttliche Kraft. Die Kraft Gottes ist nicht eine Steigerung dessen, was für Menschen Kraft ist, sondern für Menschen ist sie Schwäche. Denn sie offenbart sich im Kreuze Christi und am menschlichen Maßstabe gemessen, auch an dem Maßstab, den die Juden anlegen, ist der Gekreuzigte schwach. Am Kreuze erscheint er nicht als Wundertäter. Nach göttlichem Urteil aber ist der gekreuzigte Christus Gottes Kraft. Von seinem Kreuze geht die höchste göttliche Kraftwirkung aus, nämlich die Errettung der Gläubigen. Das Mittel, durch welches das Kreuz Christi wirkt, ist das Wort vom Kreuz, und dieses ist Macht, weil es ja errettet. Diese Schwachheit Gottes ist stärker als die Menschen sind. Denn die Errettung des Menschen durch den Gekreuzigten ist eine Offenbarung göttlicher, schöpferischer Macht. Gnade ist Macht in einem ganz anderen Sinne als Wunder, aber doch eben Macht.

Dasselbe Verhältnis hat das Kreuz Christi zur menschlichen und göttlichen Weisheit. Nach menschlichem Urteil ist es Torheit, das Kreuz Christi als Offenbarung Gottes anzusehen. Das widerspricht jedem Gottesgedanken, den die menschliche Weisheit sich bildet; auch dann, wenn sie ihn sich aus dem Weltlauf bildet. Denn hier erscheint als das entscheidende Merkmal Gottes die Kraft, und der gekreuzigte Christus ist das Gegenteil alles dessen, was nach menschlichem Urteil Kraft ist. Der Beweis dafür, daß die Großen dieser Welt die Weisheit Gottes nicht verstanden haben, ist die Kreuzigung Christi. In ihm ist die Weisheit Gottes offenbar geworden. Seine Verwerfung beweist also, daß sie an ihm das Merkmal Gottes nicht erkannt haben. Aber eben, weil er Gottes Kraft ist, darum ist er auch Gottes Weisheit. Diese Weisheit ist das Gegenteil der mensch-

lichen Weisheit. Für Menschenurteil ist sie Torheit, aber sie ist Gottes Gedanke, und diese Torheit Gottes ist weiser als die Menschen sind. Für Paulus ist daher die Weisheit Gottes nicht etwa eine Bestätigung und Durchführung der menschlichen Weisheit, sondern eben weil sie sich im Kreuze Christi offenbart, eine Verurteilung und Vernichtung der menschlichen Weisheit. Zur Weisheit kommt es deshalb nicht dadurch, daß das menschliche, hellenische Streben nach Weisheit sich behauptet und durchsetzt und in der evangelischen Predigt seine Befriedigung sucht. So entsteht ein der christlichen Predigt entgegengesetzter Gottesgedanke, für den das Evangelium eine Torheit ist. Dies ist der Fehler der korinthischen Gemeinde, so wie es der Fehler der Juden ist, mit Hülfe des Christus das Verlangen nach eigener Gerechtigkeit zu befriedigen. Weil durch das Kreuz Christi die menschliche Weisheit ebenso wie das menschliche Wirken verurteilt wird, und weil das menschliche Erkennen nach diesem Urteil so wenig die Wahrheit erreicht als das menschliche Wirken die Gerechtigkeit, darum wird durch den Gekreuzigten zunächst der Wunsch nach Weisheit zerstört. Das ist der Fehler der korinthischen Gemeinde, daß sie in der Predigt Weisheit sucht wie in der Philosophie. Was die Predigt bietet, ist zunächst Kraft, und das ist's, was die Gemeinde bedarf. Denn sie bedarf zunächst nicht der Belehrung, sondern der Errettung. Genau denselben Gedankengang bietet der Eingang zum Römerbrief. Wenn dort Paulus versichert, daß er sich des Evangeliums nicht schäme, so ist diese Versicherung eben deshalb nötig, weil das Evangelium nicht Weisheit ist. Aber es ist Kraft zur Errettung.

Die Gemeinde hat daher im Evangelium nicht Gnosis zu suchen, sondern Glauben. Die Predigt rettet nicht die Erkennenden, die Weisen, sondern die Glaubenden. Und in diesem Verlangen nach Glauben muß zunächst das Verlangen nach Weisheit untergehen, ebenso wie darin das Trachten nach Wirken zunächst erlischt. Glaube aber entsteht nicht aus mensch-

licher Weisheit, sondern beruht auf einer Tat der Macht Gottes, 2, 5. Und zwar besteht diese Tat nicht in einem Wunder, dies würde den jüdischen Wünschen entsprechen, sondern in der Kreuzigung Christi.

Ist nun das Evangelium nicht Weisheit und Erkenntnis, so ist es aber doch Wahrheit. Es fällt Paulus nicht ein, dem gnostischen Intellektualismus eine Gefühls- und Stimmungsreligion entgegenzusetzen und ihm dadurch ein relatives Recht zu geben. Er verkündigt die Wahrheit des Evangeliums, und der Wahrheitsgedanke hat für ihn eine große Bedeutung. Ist das Evangelium nicht menschliche Weisheit, so ist es doch Weisheit. Und eben weil es göttliche Weisheit ist, ist es wirkliche Weisheit. Gerade so gut wie das Kreuz Christi und darum das Evangelium Offenbarung der Gerechtigkeit ist, ist es auch Offenbarung der Weisheit Gottes. Daher verkündigt Paulus auch Weisheit unter den Vollkommenen. Hiermit ist nun freilich keine Weisheitspredigt gemeint, durch die die Glaubenspredigt abgelöst und aufgehoben würde. Das gilt so wenig, als bei ihm die Forderung, zu wirken, die der Glaubenspredigt folgt, sie aufhebt. Der Einblick in die Tiefen Gottes, den der Geist gibt, ist nicht eine von der Predigt des Kreuzes unterschiedene Aufgabe, vielmehr ist die Meinung des Apostels, daß nicht etwa neben dem Kreuze Christi her, sondern durch dasselbe hindurch die Tiefen Gottes offenbar werden. Zunächst erweckt er durch das Kreuz Christi Glauben, und diese Aufgabe wird nicht gestört dadurch, daß vorzeitig ein Streben nach Gnosis berücksichtigt wird. Dann aber entsteht aus dem Kreuze Christi auch Erkenntnis und Weisheit, ein vollkommenes Kennen und Verstehen Gottes, durch welches die menschliche Gotteserkenntnis verdrängt und durch eine höhere und tiefere Erkenntnis ersetzt wird. Hier gibt es nun keine Skepsis für Paulus. Während er vorher alle menschliche Erkenntnis mit derselben scharfen Kritik beurteilt hat, wie alles menschliche Werk, rühmt er sich jetzt einer Gotteserkenntnis, die gelingt, d. h. welche Wahrheit ist.

Was aller menschlichen Wahrnehmung entzogen und daher dem Menschen verborgen ist, das ist dem Christen durch den Geist offenbar. Mit dem Geist hat er Anteil am Wissen Gottes. Er kennt das, was der Gemeinde von Gott geschenkt ist, d. h. das Himmelreich. Die Geheimnisse des Himmelreiches sind es, die für alle menschliche Kenntnis verborgen sind; und diese sind dem Christen offenbar. Die Geheimnisse des Himmelreichs zu kennen, ist ja schon nach der Predigt Jesu das Vorrecht der Jünger. Paulus bezieht jedoch das Wissen der Gemeinde nicht auf sachliche Dinge, aber auch z. B. nicht auf die Engel. Seine Gnosis hat nichts mit der Gnosis gemein, die sich etwa dadurch ausweist, daß sie Namen von Engeln zu kennen vorgibt, oder die nach der Art der jüdischen Gnosis die Herrlichkeiten des jenseitigen Himmelreichs zu beschreiben weiß, vielmehr hält er sich genau an diejenigen Ziele, die der Gnosis durch die Predigt Jesu gesteckt sind, wie denn überhaupt seine Beurteilung der Erkenntnis nach der negativen und nach der positiven Seite hin durchaus dem Urteil Jesu entspricht. Der Christ kennt die Tiefen Gottes. Seine Gnosis ist zurückhaltender, geht aber doch tiefer als die jüdische Gnosis. Der Gegenstand der christlichen Erkenntnis ist Gott selbst. Er sieht ihn nicht nur handeln wie jedermann, sondern er kennt den Gedanken und den Willen, aus dem das Handeln Gottes hervorgeht. Gott hat ihm durch seinen Geist sein Inneres erschlossen. Der Christ steht damit als Pneumatiker über allen andern Menschen als Psychikern. Als fleischliche Menschen sind sie psychische Menschen. Den Ausdruck bevorzugt der Apostel hier, weil es sich um Weisheit und Vernunft handelt. Für den psychischen Menschen ist der Pneumatiker ein Geheimnis. Er hat teil an der geheimnisvollen, für menschliches Urteil undurchsichtigen Art Gottes. Nur der Geist kann den Geist verstehen. Deshalb unterliegt er auch nicht der Kritik der Menschen. So unterwirft sich auch Paulus nicht der Kritik der Gemeinde. Sie sind noch fleischlich und vermögen

es darum nicht, ihn zu verstehen und zu beurteilen. Dagegen der Pneumatiker beurteilt alles. Paulus legt dem Christen nicht Allwissenheit bei, aber die Fähigkeit zu einer sicheren Kritik. Er vermag zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen gut und böse mit Sicherheit zu unterscheiden. Er ist daher befähigt, die Welt zu richten. Er hat ein eigenes, freies und sittlich unabhängiges Urteil und ist durch dasselbe von der Meinung der Leute frei. Paulus selbst spricht und urteilt beständig als Pneumatiker, als einer, der die Tiefen Gottes und das Ziel der Geschichte kennt und sittliche Fragen durch eigenes Urteil entscheiden kann. Er hat das Charisma der Gnosis, d. h. er hat diejenige Gnosis, die jeder Christ hat und haben kann, in besonderem Maße.

Der korinthischen Gemeinde dagegen gesteht er die Gnosis nicht zu. Die Erkenntnis, welche sie zu haben beanspruchen, ist menschliche Weisheit. Denn sie sind noch nicht Pneumatiker. Deshalb unterwirft er sich auch ihrer Kritik nicht. Die wahre Gnosis haben sie darum nicht erreicht, weil sie den unvermeidlichen Durchgangspunkt, durch den Verlust menschlicher Weisheit hindurch, haben vermeiden wollen. Sie wollten unmittelbar von menschlicher Weisheit zu göttlicher Weisheit übergehen, während für Paulus der Verzicht auf irdische Weisheit, das Törichtwerden, der einzige Weg zur göttlichen Weisheit ist, 3, 18 ff.

Dieser Durchgang durch einen Verzicht auf Weisheit, dieses Törichtwerden ist es, wodurch sich die Weisheit, die Paulus hat und bringt, von der Weisheit unterscheidet, die die Korinther wollen und zu haben behaupten. Der Unterschied liegt also nicht darin, daß die Gemeinde nur Weisheit sucht und Paulus nur Glauben predigt, sondern darin, daß die Gemeinde nicht durch einen Verzicht auf alle menschliche Weisheit hindurch zur Weisheit kommen will. Für sie ist göttliche Weisheit die Vollendung der menschlichen Weisheit, für Paulus ihre Überwindung. Darum ist für Paulus ihre Weisheit doch schließlich nicht pneumatisch, obgleich sie das beansprucht, sondern fleischlich, 2. Kor. 1, 12.

Umgekehrt hat offenbar die Gemeinde wie von seiner Gnosis, so auch von seinem Geistbesitz wegwerfend gesprochen im Verhältnis zu dem Geist und der Erkenntnis, die sie von sich rühmt; darum muß Paulus ironisch sagen: „Auch ich meine den Geist Gottes zu haben," 7, 40. Das bestätigt und erläutert die Tatsache, daß für die Christusleute der Apostel nur „Fleisch" ist, 2. Kor. 10, 2. Den Geist, den er hat, unterscheidet er freilich mit scharfer Betonung von dem Geist, den seine Gegner zu haben beanspruchen, 1. Kor. 2, 12. Denn wenn er nicht einfach sagt, daß er den Geist Gottes hat, sondern vorausschickt, daß er nicht den Geist der Welt empfangen habe, so denkt er hier deutlich an andere, denen er auch Geist zugesteht, aber den Geist der Welt, vgl. 1. Joh. 4, 1.

Auch darin stimmt Paulus der Gemeinde zu, daß die Erkenntnis das Vorrecht der Vollkommenen ist, der τέλειοι. Die Gnostiker machen den Anspruch, als solche τέλειοι vollkommen zu sein. Auch diese Nebeneinanderstellung von Gnosis und Vollkommenheit haben wir hier zum erstenmal innerhalb der christlichen Gemeinde. Auch Paulus teilt die Gemeinde in Anfänger und Vollkommene, Kinder und Erwachsene ein, 1. Kor. 2, 16, und auch für ihn ist die Vollkommenheit ein Ziel, das jeder erreichen muß. In bezug auf die Erkenntnis gilt auch für ihn das Wort nicht, daß man wie ein Kind bleiben oder werden muß 14, 20.

Der Beweis dafür, daß sie noch fleischlich und also zum Erfassen der göttlichen Weisheit noch gar nicht fähig sind, ist der Streit unter ihnen, 3, 3 ff. Denn das untrügliche Zeichen, diejenige Wirkung des Geistes Gottes, an der seine Gegenwart mit Sicherheit erkennbar ist, ist die Liebe, 3, 3 und Kap. 13. Darum ist der Beweis dafür, daß die Gnosis der Gemeinde unecht, menschlich und nicht göttlich ist, der Hochmut der Gemeinde. Die menschliche Weisheit hat zur unvermeidlichen Folge eine Steigerung des Selbstbewußtseins, durch welche für

Paulus alle Liebe ausgeschlossen ist. Wissen bläht auf. Diese Wirkung verbindet sich nach dem Urteil des Paulus mit der eigenen Weisheit ganz ebenso sicher wie mit den eigenen Werken. Ein Wirken oder Wissen, das aus der eigenen Produktivität des Menschen hervorgeht, steigert sein Selbstbewußtsein und läßt daher die Liebe nicht aufkommen. Darum hat für ihn die Rechtfertigung aus Glauben und nicht aus Werken den Zweck und den Erfolg, das Rühmen zu vernichten, Röm. 3, 27. Und indem durch das Kreuz Christi dieses Ziel erreicht wird, ein Ziel, das durch das Gesetz nicht erreicht werden konnte, ist für Paulus Recht und Kraft des Kreuzes Christi bewiesen. Ganz ebenso urteilt er über das Selbstbewußtsein, das sich mit dem menschlichen Erkennen verbindet. Wie die Gemeinde sich nicht aus den Starken, sondern aus den Schwachen sammelt, so sammelt sie sich auch nicht aus den Gebildeten, sondern aus den Ungebildeten. Und dies darum, damit das menschliche Rühmen zerstört werde, 1, 29 ff. Durch die göttliche Weisheit wird es überwunden, weil durch diese der Mensch zunächst der eigenen Weisheit entkleidet wird. Die Weisheit der Gemeinde ist ebenso wie ihre Gerechtigkeit der gekreuzigte Christus, d. h. aus ihm schöpft die Gemeinde die Erkenntnis Gottes, die sie besitzt. Mit dieser Erkenntnis Gottes aber kann sich kein Selbstbewußtsein verbinden. Mit aller menschlichen Weisheit zerstört sie auch alles menschliche Selbstbewußtsein. Der Hochmut in der korinthischen Gemeinde, mit dem die Pneumatiker auf die übrigen Glieder der Gemeinde herabsehen, ist darum für Paulus nur ein Beweis für den enthusiastischen Charakter ihrer Gnosis, ein Beweis dafür, daß hier lediglich Übersteigerung des menschlichen Denkens vorliegt, wohl Geist, aber nach seinem Ausdruck Geist der Welt und nicht Geist Gottes. Eine Gnosis aber, die aus dem Kreuze Christi entsteht und die als eine Gabe Gottes, als ein Empfangenes in das menschliche Bewußtsein eintritt und die eigenen Gedanken des Menschen vernichtet, ist zugleich eine Demütigung.

Der ganze Charakter der Gemeinde, der hier bekämpft wird, wird erklärlich, sobald man erkennt, daß wir es hier mit der Wirkung der Christusleute zu tun haben. Wie sie selbst Gnostiker sind, sich etwas darauf zugute tun, es zu sein und von ihrer geistlichen Höhe verächtlich auf den Apostel herabsehen, so haben sie die ganze Gemeinde mit dem Selbstbewußtsein der Gnosis erfüllt. Im ersten Briefe handelt es sich um Weisheit, im zweiten Briefe um Kraft. Beide werden von der Gemeinde jedoch gesucht und geschätzt als Gaben des Geistes. Im ersten Briefe setzt Paulus der Weisheit die Kraft entgegen, 2, 4; 1, 18. er kam nicht mit Weisheit, sondern mit Kraft. Aus dem zweiten Briefe ergibt sich, daß ihm nun auch die Kraft des Geistes bestritten wird. Im ersten Briefe sehen wir eine hellenische Gemeinde, aber einen unter dem Einfluß jüdischer Lehrer stehenden Hellenismus. Aber in dem Sinne, in dem ihnen im zweiten Briefe auch die Kraft des Geistes bestritten wird, hat er sie auch im ersten nicht in Anspruch genommen. Die Schwachheit, an der seine Gegner nach dem zweiten Briefe Anstoß nehmen, gesteht er auch im ersten Briefe schon ein, 2, 3. Wie die göttliche Weisheit, die im Kreuz Christi liegt, mit der menschlichen gar nicht auf einer Linie liegt, sondern für Menschen Torheit ist, so ist auch die göttliche Kraft des Gekreuzigten nicht Steigerung menschlicher Kraft, sondern für menschlichen Maßstab Schwachheit. Denn es ist nicht die Wundermacht, die die Juden fordern, sondern die von dem Gekreuzigten ausgehende Macht. Also Macht in dem Sinne, in dem sie im zweiten Briefe von ihm gefordert und an ihm vermißt wird, nimmt Paulus auch in dem ersten Briefe nicht in Anspruch.

Wie die korinthische Gemeinde, ohne die menschliche Weisheit zu verlieren, die göttliche gewinnen will, so hat überhaupt ihre Frömmigkeit enthusiastischen Charakter, der 4, 8 ff. von Paulus charakterisiert und dem eigenen Zustand des Apostels gegenübergestellt wird. Sie nehmen in ihrem Selbstgefühl schon

vorweg, was der Apostel erst erwartet. In jeder Beziehung genießen sie die Güter des Himmelreichs schon jetzt mit gehobenem Selbstbewußtsein. Zu diesem ihrem Übermut bildet die Lage und Stimmung des Apostels den äußersten Gegensatz. Von der Höhe der Sättigung, Herrschaft, Weisheit, Macht und Ehre, auf der sie sich als Christen fühlen, liegt ein Standpunkt der Beugung und des Verzichtes, auf dem Paulus noch immer steht. Mit Überspringung dieser Erniedrigung, durch die der Apostel noch immer hindurchgehen muß, haben sie in ihrer Stimmung die Erhöhung, die das Himmelreich bringt, vorweggenommen. Nur ein einzelner Zug dieses ganzen Charakters ihrer Frömmigkeit ist der unmittelbare Übergang von der Weisheit der Welt zur christlichen Weisheit, ohne den Hindurchgang durch den Verzicht auf alle Weisheit, durch den es allein zur Weisheit Christi kommt. Ebenso wie mit der Weisheit, steht es mit der Kraft. Während Paulus noch im Stadium der Schwäche steht, fühlen sie sich schon als stark, ohne dieses Stadium der Schwäche durchgemacht zu haben. Ebenso fühlen sie sich schon im Besitz der Herrlichkeit, während Paulus noch auf dem Standpunkt des Verzichtes auf die Ehre steht. In diesem direkten Übergang von der einen Erhebung in die andere hinein ohne Durchgang durch die Erniedrigung besteht der Fehler der korinthischen Gemeinde, und nicht etwa darin, daß sie sich überhaupt Weisheit und Kraft beilegen. Der Unterschied zwischen der enthusiastischen und der normalen Frömmigkeit ist für Paulus kein Gradunterschied. Die Schwärmerei besteht für ihn nicht in der Steigerung des normalen christlichen Selbstgefühls, sondern darin, daß der dem Christenstande wesentliche Verzicht, der den ganzen Besitz des Menschen umfaßt, fehlt. Er ist auch nicht nur ein Durchgangspunkt in dem Sinne, daß die Gemeinde ihn schon hinter sich haben könnte; der Apostel selbst steht noch mitten in der Erniedrigung drin. Und für seine Frömmigkeit ist es charakteristisch, daß er mitten in der Erhöhung die Er-

niedrigung, in der Beugung die Höhe, im Verzicht den Besitz, in der Schwäche die Kraft, in der menschlichen Torheit die göttliche Weisheit erfährt. Beides steht bei ihm nebeneinander, ja es liegt ineinander. Und durch diese Verbindung von Erniedrigung und Erhebung bleibt sein Selbstbewußtsein im Gleichgewicht, während die Frömmigkeit der korinthischen Gemeinde dadurch, daß ihr die Beugung vollständig fehlt, den Charakter des Übermutes und damit der Schwärmerei bekommt. Hier ist mit wenigen Worten der Grundzug der enthusiastischen Frömmigkeit und ihr Gegensatz gegen das normale Christentum schlagend hervorgehoben.

Das Verhältnis des Paulus zum Hochmut der Gemeinde ist hier dasselbe wie im zweiten Briefe: denn ebenso wie hier hebt er dort sein Leiden, seine Niedrigkeit und seine Schwäche hervor als das, wodurch er sich von der Gemeinde unterscheidet. Er rühmt sich seiner Schwachheit und seines Leidens. Auch hier im ersten Brief steht die Gemeinde in ihrem christlichen Besitz nach ihrer Meinung hoch über der Armseligkeit des Apostels: sie genießen alle Vorzüge des Geistes, er erfährt noch die Schwachheit des Fleisches. Das ist der Gegensatz, der uns aus dem Streit mit den Christusleuten im zweiten Briefe bekannt ist, ein Streit mit Pneumatikern, sehr verschieden von dem Streit, den Paulus mit den Galatern führen muß, die in Gefahr sind, den Geist zu verlieren.

Und noch von einer anderen Stelle zeigt sich der Einfluß der Christuspartei. Mit dem Geist hat die Gemeinde die Freiheit. Auch dieses Stück ihrer Frömmigkeit verdankt sie der Predigt des Apostels. Gleichwohl ist auch der Freiheitsgebrauch der korinthischen Gemeinde nicht gesund.

Es hängt mit dem eigentümlichen Charakter der Frömmigkeit in Korinth, nämlich damit, daß für sie die Gnosis das Wesen des Christenstandes ist, zusammen, daß die Gemeinde auch die Freiheit aus der Gnosis ableitet, 1. Kor. 8, 1 ff. Schon

damit war der Charakter der paulinischen Freiheitspredigt nicht ganz gewahrt, und es zeigt sich, daß hier ein anderer Einfluß die Wirksamkeit des Paulus durchkreuzt hat, und zwar ein gnostischer Einfluß. Paulus verbindet Glaube und Freiheit miteinander. Allein in der Auseinandersetzung mit der korinthischen Freiheitsübung knüpft er nicht an diesen Unterschied an. Er stimmt vollständig zu, daß aus der christlichen Gotteserkenntnis die Freiheit folgt, an den Götzenopfermahlen teilzunehmen. Denn da die Gemeinde weiß, daß nur ein Gott ist, so kann sie auch Götzenopferfleisch essen, ohne damit Götzendienst zu treiben. Trotzdem hat der schrankenlose Freiheitsgebrauch der korinthischen Gemeinde für Paulus Bedenken. Sie liegen zunächst darin, daß die Freiheit aus der Gnosis abgeleitet wird. Denn damit erscheint die Ängstlichkeit der Gemeindeglieder, die sich von den Götzenopfermahlen zurückhalten, als Borniertheit und wird auch von der Gemeinde als solche behandelt. Diese gnostische Freiheitsübung hat einen Zug von Übermut und von Verachtung der Schwachen. Die Gnostiker fühlen sich als Christen erster Klasse und beurteilen die Gewissensbedenken der anderen als Dummheit. Das ist für Paulus wieder ein Beweis dafür, daß hier nur der Schein der Freiheit des Geistes zur Schau getragen wird, während wieder das eigentliche Kennzeichen des Geistes fehlt, nämlich die Liebe. Die Gnosis macht hochmütig, die Liebe ist demütig. Bei Paulus hat der Freiheitsgebrauch seine Schranke an der Rücksicht auf die Schwachen. Sie werden durch den Spott und die Verachtung, die die Gnostiker sie fühlen lassen, dazu verführt, wider ihr Gewissen sich auch eine Freiheit anzumaßen, die sie innerlich nicht haben. Eine Handlung wider das Gewissen ist aber für Paulus auch objektiv Sünde. Weil die Gnostiker auf diese Gefährdung ihrer Brüder keine Rücksicht nehmen, weil ihnen bei der Gnosis die Liebe fehlt, so zeigen sie damit von neuem den übermütigen, enthusiastischen Charakter ihrer Frömmigkeit. Die Kritik der gnostischen Frömmigkeit hält

sich also immer in derselben Linie: den Gnostikern fehlt die Liebe. Damit hängt auch ihre Verständnislosigkeit für das Kreuz Christi zusammen. Denn dieses ist eben Liebe Gottes. Und gehindert werden sie an der Liebe durch ihren Hochmut. Für Paulus dagegen wird der Freiheitsgebrauch durch die Liebe reguliert.

Hält man diesen Zug, die Ableitung der Freiheit aus der Gnosis, mit dem Bilde der Christuspartei im zweiten Briefe zusammen, so ist es deutlich, daß wir hier eine Wirkung der Christuspartei vor uns haben. Es ist auch klar, inwieweit sich ihr Freiheitsgebrauch an den des Paulus anschließt und wodurch er über ihr hinausgeht. Und aus dieser Verdrehung des paulinischen Freiheitsbewußtseins erklärt es sich, daß Paulus neben der Freiheit auch die Gefahren und darum die Grenzen des Freiheitsgebrauches geltend macht. Das tut er im ersten Briefe ebensowohl wie in dem so umstrittenen Abschnitt 6, 14—7, 1 des zweiten Briefes. Denn der Freiheitsgebrauch der korinthischen Gemeinde ist nicht nur deshalb bedenklich, weil er die Schwachen verführt, sondern auch für die Gnostiker selber. Die unbesorgte Sicherheit, mit der sie an den Götzenopfermahlzeiten teilnehmen, ist eine Selbsttäuschung, 10, 1—22. Aus der Argumentation des Paulus geht nochmals deutlich hervor, daß die Korinther ihren Freiheitsgebrauch damit rechtfertigen, daß sie Anteil am Geiste Gottes haben und damit vor dem Fall sicher sind. Paulus erinnert darum daran, daß auch die israelitische Gemeinde das geistliche Brot aß und den geistlichen Trank getrunken hat, ebenso nämlich, wie die christliche Gemeinde. Diese Speisung mit Geist hat auch dem Volke Israel Christus gegeben, ebenso wie der christlichen Gemeinde. Aus dieser Argumentation ergibt sich, daß sich die Gemeinde für ihre Sicherheit darauf beruft, daß sie ja von Christus mit dem Geiste gespeist sei. Diese Überzeugung hat eine dreiste Sicherheit in der Gemeinde genährt. Aus dem Vergleich des Apostels mit

der Generation des Moses ergibt sich, in welchen Beziehungen. Paulus muß daran erinnern, daß auch die israelitische Gemeinde durch ihren pneumatischen Besitz nicht vor dem Gericht geschützt war. Denn sie wollten fleischliche Begierden mit diesem ihren Besitz vereinigen: sie werden mit geistlicher Speise gespeist und verlangen nach Fleisch. Auch die korinthische Gemeinde will Geist und Fleisch nebeneinander haben. Und ebenso, wie die Zeitgenossen des Moses, geraten sie in Gefahr, am Götzendienst teilzunehmen, indem sie Götzenopfermahle feiern. Nicht als wären sie wirklich Götzendiener. Allein sie halten wegen ihres Geistbesitzes die Beteiligung an Götzenopfermahlen für gefahrlos. Wie die Väter versuchen sie Gott, was sich nur auf die Sorglosigkeit beziehen kann, mit der sie sich, im Vertrauen auf den Schutz Gottes, in moralische Gefahr begeben. Sie bilden sich ein, zu stehen, und fürchten sich nicht mehr davor, zu fallen. Den schwärmerischen Charakter bekommt ihre Frömmigkeit dadurch, daß ihr die Furcht fehlt. Als Pneumatiker glauben sie Vorsicht und Furcht nicht mehr nötig zu haben. Sie meiden die Versuchung nicht, sondern suchen sie auf, weil sie sich sicher fühlen.

Das gilt besonders von den Götzenopfermahlen, an denen sie sich unbesorgt beteiligen. Für den Apostel ist diese Sorglosigkeit frevelhaft. Die Götzenopfermahle bringen in Gemeinschaft mit den Dämonen und daher in moralische und religiöse Gefahr. Daß nun die Korinther die Berührung mit Dämonen nicht fürchten, das ist für Paulus ein krankhafter Zug in ihrer Frömmigkeit. Nach seiner Meinung bedarf auch der Pneumatiker noch des Schutzes, der in der Furcht vor Versuchungen besteht. Es ist deutlich, daß diese Verirrung aus der Freiheitspredigt des Apostels entstanden ist. Ein harmloser Verkehr auch mit den Sündern in der Welt gehört für Paulus zur christlichen Freiheit, 5, 10. Denn ohne ihn wäre aller Verkehr und damit alle Wirksamkeit unmöglich. Aber etwas anderes ist das mutwillige Aufsuchen oder das völlige Vergessen der mit diesem Verkehr

verbundenen Gefahr. Und außerdem sind die von Menschen ausgehenden Versuchungen nicht die eigentlich gefährlichen, sondern die, die von den Dämonen ausgehen.

Es ist klar, daß es sich bei diesem Freiheitsgebrauch um dieselbe Verirrung handelt, vor der Paulus im 2. Korintherbriefe, besonders 6, 14—7, 1 die Gemeinde warnt als vor derjenigen Gefahr, die ihnen von der Christuspartei droht; darum hat man ja auch die Stelle aus dem 2. Korintherbrief häufig an diese Stelle versetzt (so z. B. Blaß: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, X. Jahrg., Heft 1, S. 57). Diese Vermutung war nur möglich, weil es sich beidemal um dieselbe Frage handelt. Wir haben es hier mit dem Einfluß des Libertinismus der Christuspartei auf die korinthische Gemeinde zu tun. Sie beanspruchen eine viel weiter gehende Freiheit im Verkehr mit den Heiden, als Paulus sie gestattet. Ihm werfen sie Engherzigkeit vor und eine grundlose Furcht vor den Dämonen, die der wahre Pneumatiker längst hinter sich hat. Paulus erscheint ihnen gegenüber als furchtsam, beschränkt und engherzig. Auch hier ist die Sachlage derjenigen im Galaterbrief genau entgegengesetzt. Dort wirft Paulus der Gemeinde vor, daß sie unter dem Einflusse seiner Gegner wieder unter die Herrschaft der Geisterwelt zurückfalle; hier dagegen wirft er ihr eine freche Emanzipation vom Geisterreich vor; das ist die entgegengesetzte Gefahr. Beides ist für ihn gleich falsch: Knechtschaft und Frechheit der Geisterwelt gegenüber.

In einer Beziehung hat sich aus der enthusiastischen Verachtung der Furcht schon eine bedenkliche Verirrung ergeben. Nicht nur die Begründung und der Gebrauch der Freiheit, auch ihr Inhalt ist ein anderer geworden, wie in der paulinischen Predigt, und auch darin zeigt sich, daß die Gemeinde inzwischen unter einen anderen Einfluß geraten ist. Aus der Freiheit ist Libertinismus geworden. Unter den Sünden, um derentwillen Israel trotz seines pneumatischen Besitzes gefallen ist, nennt

Paulus auch die sexuellen Sünden. Diese sind in die Gemeinde eingedrungen aus ihrer heidnischen Vergangenheit und Umgebung, 6, 9 ff. Man hört überhaupt von Hurerei unter ihnen 5, 1. Aber es handelt sich nicht bloß um heidnische Reste in der Gemeinde. Es handelt sich vielmehr um eine Lehre, und zwar um eine Lehre, die nicht von Paulus stammt, die sich aber an die paulinische Freiheitspredigt anschließt. Das Bedenkliche besteht darin, daß die Gemeinde den Freiheitskanon: „Alles ist erlaubt" auf das sexuelle Gebiet ausgedehnt hat. Der Freiheitskanon stammt von Paulus, aber diese Ausdehnung desselben auf das geschlechtliche Leben nicht. Es wird auf gleiche Linie mit Essen und Trinken gestellt.[1]) Ist auf dem einen Gebiete alles erlaubt, so auch auf dem andern. Der Grundsatz der Freiheit wird auf das ganze Gebiet der Natur ausgedehnt. Alle natürlichen Dinge sind als solche frei, d. h. von dem moralischen Kanon: „gut und böse" ausgenommen. Der Ernst der Situation besteht darin, daß hier sexuelle Ausschreitungen nicht nur tatsächlich vorliegen, sondern prinzipiell begründet werden, und zwar durch einen christlichen Grundsatz begründet werden. Für die Pneumatiker liegt mit der ganzen Natur auch das ganze sexuelle Gebiet außerhalb des Gegensatzes von gut und böse. Dies ist der Libertinismus in seiner einfachsten Form und doch mit vollständiger Klarheit. Bei der Schwere dieser Verirrung fällt die Geduld auf, mit der Paulus sie behandelt. Trotzdem die Sünde hier theoretisch begründet ist, beurteilt Paulus die ganze Erscheinung doch mehr als einen heidnischen Rest. Die Gemeinde muß ausdrücklich daran erinnert werden, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden. Zur Ungerechtigkeit rechnet Paulus aber vor allen Dingen sexuelle Sünden und Götzendienst, die sich offenbar auch in der korinthischen Gemeinde miteinander verbunden haben. Daraus erklärt sich auch die Toleranz

---

[1]) Vgl. Zahn, Einleitung I, S. 197

gegen den Blutschänder, 5, 1 ff., und die Gleichgültigkeit, mit der überhaupt sexuelle Ausschreitungen in der Gemeinde geduldet worden sind, V. 11. Der Libertinismus ist eben nicht Theorie geblieben, sondern hat sehr reelle Folgen im Gemeindeleben gehabt.

Aus der Polemik des Paulus gegen diese Verirrung, 6, 12 ff., ergibt sich, daß die Gemeinde ihre Gleichgültigkeit gegen die natürlichen Dinge damit begründet hat, daß der Leib verwesen wird. Was Essen und Trinken anbetrifft, so eignet sich Paulus diese Begründung an. Sie wird von ihm stammen. Denn sie entspricht durchaus seiner Beurteilung des Gesetzes. Es gehört zu dieser Welt. Seine Bestimmungen beziehen sich auf das Fleisch, welches verwest und nicht ins Himmelreich kommt. Das liegt durchaus in der Bahn paulinischen Denkens. Wenn nun Paulus, um die Sündhaftigkeit der Hurerei zu begründen, daran erinnert, daß Gott die Christen erwecken werde, so ergibt sich, daß die Gemeinde die Gleichgültigkeit alles dessen, was an und mit dem Leibe geschieht, mit seiner Vergänglichkeit begründet. Was mit dem Leibe geschieht, hat für das Himmelreich keine Bedeutung, so wenig es — und dies war ja echt paulinisch — für das Himmelreich Bedeutung hat, was einer ißt und trinkt. An dieser Stelle hängt der Libertinismus der Gemeinde deutlich mit ihrem Spiritualismus zusammen. Für Paulus folgt umgekehrt aus der Hoffnung auf die Erweckung des Leibes seine Heiligung. Daher ist gerade eine Sünde am Leibe eine besonders schwere Sünde. Der Leib ist ein Tempel des heiligen Geistes und ein Organ Christi, durch welches er wirkt und welches ihm durch die Gemeinschaft mit der Dirne entzogen wird. Dadurch, daß Paulus den Leib schätzt als Organ der Tat, ist er vor jeder spiritualistischen Geringschätzung des Leibes geschützt. Der Leib ist deshalb heilig und soll geheiligt gehalten werden. Er gehört dem Herrn, und der Herr gehört nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Leibe. Die

Geringschätzung des Leibes in der korinthischen Gemeinde, die Sorglosigkeit, mit der sie die Zerrüttung des Leibes dulden, ist nur deshalb möglich, weil sie den Dienst Gottes, dessen unentbehrliches Organ der Leib ist, nicht in derselben Weise wie Paulus schätzen, sondern nur rein geistigen, innerlichen Dingen Wert und Wirkung für Gott, für das Himmelreich und damit für sich selbst beilegen.

Neben dem sexuellen Libertinismus steht in der Gemeinde eine asketische Bewegung, die die Enthaltung von der Ehe und auch in der Ehe für die normale christliche Lebensform erklärt. Das ist schon als Reaktion gegen die heidnische Vergangenheit und gegen den christlichen Libertinismus begreiflich. Aber hier ist es am deutlichsten, daß sich diese Richtung innerhalb der Gemeinde auf Worte des Apostels beruft. Auch diese Richtung ist als pneumatische Schwärmerei zu beurteilen. Denn schon als Reaktionsbewegung entsteht sie aus ganz denselben Voraussetzungen wie der Libertinismus. Das Verhältnis zur Natur ist unsicher geworden. Während auf der einen Seite die natürlichen Dinge als gleichgültig erscheinen, haben wir hier eine Richtung vor uns, die sich aus dem Grundsatz, daß die Lust des Fleisches durch den Geist überwunden werden muß, erklärt. Diesem Grundsatz wird eine Ausdehnung gegeben, durch welche die natürliche Lebensordnung gesprengt wird. Natur und Geist treten jetzt in Gegensatz zueinander. Liegt für die eine Richtung alles Natürliche außerhalb des Gegensatzes von gut und böse, so ist es für die andere ungöttlich. Beide Verirrungen entspringen aus derselben Quelle.[1]) Wir haben hier zum erstenmal innerhalb der christlichen Gemeinde das geschichtlich so wichtige Nebeneinander von Libertinismus und Askese. So sehr nun Paulus den Grundsatz als den seinigen anerkennt, auf den sich die Gemeinde für ihre Askese beruft, so sicher er persönlich Asket ist,

---

[1]) Zahn, a. a. O. 198.

so fern hält er sich doch von dem enthusiastischen Zug dieser Askese. Ohne alles Schwanken spricht er sein Urteil über die sexuelle Seite der Ehe aus. Sie fällt ihm nicht nur unter den Begriff des Erlaubten, sondern unter den Begriff der ὀφειλή. Und wenn er die Regel ausspricht, daß die Ehelosigkeit besser sei als die Ehe, so hält er sich doch vollkommen fern von jeder moralischen Entwertung der Ehe. Darum verfällt er auch bei dieser Frage nicht in Nomismus. Die Ehelosigkeit steht völlig unter dem Kanon der Freiheit. Er macht nicht den leisesten Versuch, sie zur Pflicht zu machen. Die Ehe steht für ihn im Gegensatz zur πορνεία; denn sie gilt ja als Schutz gegen die Unzucht.

Dieser ganze Gegensatz von sexuellem Libertinismus und sexueller Askese wird meist aus dem heidnischen Charakter der Gemeinde abgeleitet, und zwar speziell aus dem Charakter der Bevölkerung Korinths. Nun finden wir Warnungen vor sexuellen Ausschreitungen in allen an heidnische Gemeinden gerichteten Briefen. Aber wie schon hervorgehoben, ist der Unterschied hier der, daß es sich hier um eine theoretische Rechtfertigung dieser Verirrung aus dem Grundsatz der christlichen Freiheit handelt, also um eine Lehre, um einen theoretischen Libertinismus, der von der Christuspartei herstammt. Daß dieser Ursprung der Lehre erst im zweiten Briefe deutlich wird, mag daher kommen, daß dies dem Apostel selbst erst klar wurde, als er mit diesen seinen Gegnern bei seiner Anwesenheit in Korinth zwischen beiden Briefen zusammentraf. Der sexuelle Libertinismus steht in direktem Zusammenhang mit der Teilnahme an den Götzenopfermahlen und dem Verkehr mit den Heiden. Das ist ja auch im zweiten Briefe klar. Daraus erklärt es sich auch, daß Paulus 2. Kor. 12, 21 in Aussicht stellt, er werde bei seinem nächsten Aufenthalt in Korinth die, die vorher gesündigt und nicht Buße getan hätten, wegen ihrer sexuellen Sünden strafen. Damit wird es erklärt, wie die Christuspartei auf die Gemeinde

einen solchen Einfluß gewinnen konnte. Zugänglich für ihre Lehre waren die Gemeindeglieder, die unüberwundene sexuelle Sünden in ihrer Vergangenheit hatten. Sie werden teils Libertinisten, teils Asketen. Weil die Gemeinde durch den ihr empfohlenen Verkehr mit den Heiden in diese moralischen Gefahren gebracht ist, so hebt Paulus im Eingange des Briefes mit einer Stärke, die den Exegeten immer aufgefallen ist, die Heiligkeit der Gemeinde hervor. Mit Recht bemerkt Heinrici zu 1, 2: „Nachdrücklich wird in dieser Anrede .... der Gegensatz zu allen Nichtchristen .... hervorgehoben."

Den Inhalt der Gnosis, deren die Gemeinde sich rühmt, kennen wir freilich nicht. Allein es ist wahrscheinlich, daß die Bestreitung der Auferstehung in der korinthischen Gemeinde in innerem Zusammenhange mit dem enthusiastischen Charakter ihrer Frömmigkeit steht. Das hat schon die Untersuchung des korinthischen Libertinismus gezeigt. Natürlich hat die Bestreitung der Auferstehung ebensogut wie der Libertinismus ihren Grund in der hellenischen Vergangenheit und Umgebung der Gemeinde. Allein diese Skepsis hat doch nicht allein rationalistische Motive, sondern sie erklärt sich hauptsächlich aus dem Werturteil über die Natur und den Leib, das auch dem Libertinismus zugrunde liegt. Das Natürliche scheint der ewigen Erhaltung nicht wert. Diese Unterschätzung der Natur läßt sich nun wieder nicht allein aus hellenischen religiösen Stimmungen erklären. Wenn sie aus der heidnischen Umgebung in eine christliche Gemeinde übernommen ist, so muß ihr in der christlichen Frömmigkeit etwas entgegengekommen sein. Die Verachtung der Natur und des Leibes, die sich im Unglauben an die Auferstehung ausspricht, hat ihren positiven Grund wiederum in einer solchen Schätzung des Geistes, wie wir sie bisher in der korinthischen Gemeinde beobachtet haben. Geist und Natur sind in Gegensatz zueinander getreten. Dies ist ein Grundzug aller schwarmgeistigen Frömmigkeit. Der Geist allein erscheint als

göttlich, und die Natur als vergänglich. Aus dem paulinischen Bekenntnis, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben werden, wird die Überzeugung, daß der Leib es nicht ererben wird. Wir haben hier also die Wurzel einer dualistischen Psychologie und damit Weltanschauung. Für unsere Frage ist das wichtigste die Erkenntnis des enthusiastischen Motivs dieser Skepsis.

Der Zusammenhang dieser Lehre mit den übrigen Verirrungen der Gemeinde wird auch von Paulus 15, 33 ff. angedeutet, und zwar nach drei Richtungen hin. „Irret nicht, böser Umgang verdirbt gute Sitten." Damit ist gesagt, daß der Zweifel an der Auferstehung sich aus dem zu weit getriebenen Verkehr mit den Heiden erklärt. Zudem verführen sie aber die Christusleute. Neander (Apostol. Zeitalter, 5. Aufl., S. 305) hat diese Stelle direkt auf den Umgang mit den Christinern bezogen. Das ist freilich nicht möglich, weil es, wie Beyschlag (Studien und Kritiken 1865, 222) mit Recht bemerkt, voraussetzen würde, daß diese gar nicht mehr zur Gemeinde gehörten. Aber darin hat Neander recht gesehen, daß es sich hier um eine Wirkung der Christuspartei handelt. — Paulus fährt fort: „Werdet in rechter Weise nüchtern." Daß er die Leugnung der Auferstehung als einen Mangel an Nüchternheit bezeichnet, beweist, daß sie schwärmerischen Ursprungs ist, das heißt, in einer Verachtung der Natur ihren Grund hat. Der Ermahnung zur Nüchternheit fügt er hinzu: „Sündigt nicht." Damit kann unmöglich der Zweifel an Gottes Allmacht gemeint sein; denn es handelt sich ja um den Grund dieses Zweifels, und als ihn bezeichnet er die mit der Schwärmerei zusammenhängende Sünde. Endlich wirft er der Gemeinde vor, daß ihr die Gnosis Gottes fehle. Wenn er sagt, daß er ihnen dies zur Beschämung sage, so erklärt sich dies daraus, daß sie gerade Gnosis beanspruchen. Der Zweifel an der Auferstehung aber zeigt, daß ihnen diese

fehlt. Jedenfalls wird noch einmal klar, daß es sich um schwärmerische, libertinistische Gnostiker handelt.

Aus der Verdrehung der Freiheitspredigt erklärt es sich auch, daß sich in der korinthischen Gemeinde an sie eine Emanzipationsbewegung anschloß ähnlich dem Reformationszeitalter; und zwar nach zwei Seiten hin: eine Sklavenemanzipation und eine Frauenemanzipation. Die erstere bleibt vorläufig nur theoretisch; daß sich aber an die Freiheitspredigt, nach der der Unterschied von Freien und Knecht aufgehoben ist, Emanzipationsgedanken und -gelüste anschlossen, beweist 7, 21—24. Direkt aus der Predigt des Paulus aber kann diese Konsequenz nicht entstanden sein. Weiter hat schon die Frauenemanzipation um sich gegriffen, und zwar nach zwei Seiten hin: aus dem Satz, daß es in der christlichen Gemeinde weder Mann noch Weib gibt, hat man den Schluß gezogen, daß die Unterordnung der Frau unter den Mann in der christlichen Gemeinde nicht mehr gilt. Mit der den Juden anerzogenen Zurückhaltung im religiösen Verkehr mit den Frauen ist daher gründlich gebrochen. Auch in den gottesdienstlichen Versammlungen stellt sich die Frau dem Manne gleich, und dies gilt offenbar als ein Recht der christlichen Freiheit. Das Schamgefühl hält die Frau nicht mehr in den durch die Sitte gezogenen Grenzen und hindert sie nicht mehr an einem unweiblichen, aktiven, öffentlichen Auftreten. Als Wirkung hellenischer Sitte oder Unsitte läßt sich das nicht erklären, denn auch die Schranken, die der Frau hier durch die Sitte gezogen waren, wurden durchbrochen; begreiflich ist das nur als eine Wirkung der christlichen Freiheitspredigt. Diese Verachtung der Sitte steht in deutlichem Zusammenhang mit dem allgemeinen Libertinismus auf geschlechtlichem Gebiete. Indem Paulus nun die Gemeinde daran erinnert, daß der Mann das Haupt des Weibes ist, schließt er die Reihe der allgemeinen Über- und Unterordnung mit den Worten: „Das Haupt aber Christi ist Gott.“ Warum das? Hätte er nur die Unterordnung

der Frau unter den Mann begründen wollen damit, daß auch der Mann selbst sich unterordnen müsse, so hätten die Worte genügt: „Jedes Mannes Haupt ist Christus,“ mit denen er beginnt. Die Exegese dieser Stelle beschäftigt sich meistens mit der dogmatischen Frage, inwiefern Paulus subordinatianische Gedanken ausspreche; aber es fragt sich zunächst, warum er überhaupt daran erinnert. Heinrici bemerkt zu dieser Stelle, daß „nicht nur in absteigender, sondern auch in aufsteigender Linie eine gleiche Überordnung stattfindet, worin jedoch der innere Grund und das Recht der Parallelisierung einer sozialen und sittlichen Vereinigung, wie die Ehe ist, mit den beiden religiösen Verhältnissen liegt, das bleibt unausgesprochen.“ Das heißt, diese Begründung wäre unerklärlich. Nun wird aber derselbe Gedanke 3, 23 der Christuspartei entgegengehalten. Dieselben Leute, die daran erinnert werden müssen, daß der Mann das Haupt des Weibes ist, müssen auch daran erinnert werden, daß Christus Gott in Gehorsam untertan ist. Die Erinnerung hieran soll die Pflicht der Unterordnung begründen. Soll dies keine bloße Redensart sein, so muß der Apostel meinen, daß ihre Emanzipationsgelüste damit zusammenhängen, daß sie die Unterordnung Christi unter Gott vergessen haben. Wie läßt sich dies erklären? Wer in den Christusleuten Judaisten sah, der nahm an, daß sie sich für ihren Nomismus auf die Gesetzlichkeit Jesu beriefen. Diese Stelle aber bestätigt es, daß sie sich für ihren Freiheitsgebrauch auf die Freiheit Jesu vom Gesetz beriefen. Darum erinnert der Apostel daran, daß, wenn Jesus auch nicht unter dem Gesetze stand, er doch unter Gott stand und sich von ihm leiten ließ. Darum gebührt auch der Gemeinde trotz ihrer Freiheit die Unterordnung unter die natürlichen Ordnungen.

Im 11. Kapitel werden noch die Unordnungen bei der Abendmahlsfeier besprochen. Die Gemeinde behandelt das Abendmahl wie eine gewöhnliche Mahlzeit. Wie erklärt sich das? Da Paulus durch eine ausführliche Erzählung über die Einsetzung

und den Sinn des Abendmahls dagegen ankämpft mit der Bemerkung, daß er dies vom Herrn selbst empfangen habe, so muß es sich hier um einen Mißbrauch des Abendmahls handeln, der sich daraus erklärt, daß die Gemeinde diesen Sinn des Abendmahls nicht beachtet oder bestreitet. Wäre dies nicht der Fall, müßte man annehmen, daß in bezug auf die Auffassung des Abendmahls gar keine Differenz bestünde, so wäre die ausführliche Erzählung und die feierliche Versicherung am Anfang nicht motiviert. Der Gemeinde muß erst klar gemacht werden, daß sie sich durch den Mißbrauch des Abendmahls am Tode des Herrn schuldig macht. Daraus, daß sie dies nicht bedenkt, erklären sich die Unordnungen bei der Abendmahlsfeier. Sie sehen es als eine gewöhnliche Mahlzeit an. Nun stellt Paulus 10, 16 ff. das Abendmahl, die jüdischen Opfermahlzeiten und die Götzenopfermahle nebeneinander. Sie stiften eine reelle Gemeinschaft mit Christus, mit Gott und mit den Dämonen. Gab es nun in der Gemeinde solche, die nicht glaubten, daß durch die Götzenopfermahle Gemeinschaft mit den Dämonen angeknüpft wäre, und daher in leichtfertiger Weise im Bewußtsein ihrer Gnosis an ihnen teilnahmen, so wird sich die Leichtfertigkeit beim Abendmahl ebenso erklären. So wenig sie glauben, daß man durch eine Mahlzeit mit den Dämonen in Gemeinschaft komme, so wenig glauben sie, daß das Abendmahl reelle Gemeinschaft mit Christus stifte. Ohne Furcht vor den Dämonen beteiligen sie sich am einen, ohne Gottesfurcht am andern. Beides gehört zu ihrer Aufgeklärtheit und zu ihrer Freiheit. Daher können sie sich auch an beiden gleichzeitig beteiligen, 10, 16 ff. Denn wie die Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls beweist, kann Paulus die Bejahung der Frage 10, 16 keineswegs als selbstverständlich voraussetzen. Von einer Neigung zu magischer Auffassung der Wirkung des Abendmahls oder davon, daß „eine derartige Verschiebung der Auffassung im Bereich des Möglichen lag" (Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, S. 23), ist also

nichts zu bemerken. Wie Dobschütz nachher selber zugesteht: „im Gegenteil .... der sakramentale Gedanke scheint noch so gut wie unwirksam.“ Vielmehr ergibt sich aus der Ausführung des Paulus und aus der Betonung der Realität der Gemeinschaft mit Christus im Abendmahl, daß die entgegengesetzte Gefahr vorlag; die Korinther sind in der Tat Spiritualisten. Aber davon, daß dieser Spiritualismus in eine magische Überschätzung des Sakraments umgeschlagen sei, findet sich keine Spur. „Die Überschätzung des Geistes,“ von der Dobschütz mit Recht spricht, zeigt sich in nichts anderem als in der bei jedem Spiritualismus vorkommenden Verachtung des Sakraments. Denn die von Dobschütz angeführten Äußerungen über die reale Bedeutung des Abendmahls sind ja Äußerungen des Apostels, die er der Meinung der Gemeinde entgegensetzt, und „daß sie sie in dem Sinne einer als Medizin der Unsterblichkeit wirkenden realen Vereinigung mit dem verklärten Leib und Blut Christi verstehen mochten,“ daß sie seine Worte V. 30 so aufgefaßt hätten, als ob „eben das geweihte Brot und der geweihte Kelch den ungeweiht davon Genießenden statt der erhofften Unsterblichkeit Tod oder Krankheit bringe“, das alles ist unbewiesen. Denn Paulus setzt seine Worte von der realen Wirkung des Sakraments ihrem leichtfertigen Sakramentsgebrauch gerade entgegen. Was sich also wirklich erkennen läßt, ist lediglich, daß sie Spiritualisten sind, oder daß ihnen wenigstens Paulus eine reelle Wirkung des Abendmahls überhaupt erst vortragen muß.

Aus dem Einfluß einer schwärmerisch gerichteten Frömmigkeit erklärt sich endlich auch das Auftreten und Überschätzung der Glossolalie. Sie wird in der Gemeinde darum so hoch geschätzt, weil sie als der eigentliche Beweis der Gegenwart des Geistes gilt, und diese Schätzung der Glossolalie erklärt sich nur daraus, daß der Gemeinde eine Gabe um so mehr als pneumatisch erscheint, je mehr sie sich vom Natürlichen, Ordnungsmäßigen, Alltäglichen abhebt. Das Außerordentliche, Unverständliche, Ge-

heimnisvolle, Unnatürliche erscheint eben wegen dieses seines Charakters ganz ohne Rücksicht auf seinen Wert und seine Wirkung als Offenbarung Gottes. Diese Frömmigkeit, für die Gott und Geist sich durch die Zersprengung der Natur und der Ordnung offenbaren, fügt sich dem bisher gewonnenen Bilde leicht ein. Legen die Gegner des Apostels Wert auf Visionen, Offenbarungen, Wunder und ekstatische Zustände, und scheint ihnen hierin der Beweis des Geistes zu liegen, so wird es erklärlich, daß unter ihrem Einfluß die Gemeinde zu einer Übertreibung und Überschätzung der Glossolalie kommt. Man kann auch nicht sagen, daß dies ein hellenischer Zug ist; jedenfalls beurteilt Paulus ihn nicht so. Die Frömmigkeit, die im Außergewöhnlichen das Kennzeichen der Gegenwart des Geistes sieht, ist für ihn jüdisch. Die Juden suchen Wunder wie die Hellenen Weisheit. Beides stellt er nebeneinander der wahren Geisteswirkung der Liebe gegenüber, 1. Kor. 13, 1 ff.: Zungenreden und Prophetie, eine vollkommene Gnosis, die alle Geheimnisse weiß und einen wundertätigen Glauben, das sind die Gaben des Geistes, die die Schwärmerei der Korinther besonders hochschätzt. Paulus bestreitet sie nicht: so gut für ihn der Geist auch Weisheit gibt, so gut offenbart er sich auch durch Wunder. Es wäre natürlich verkehrt, den Supranaturalismus des Apostels zu bezweifeln: Geist ist ihm etwas Übernatürliches. Deshalb erkennt er den pneumatischen Charakter des Zungenredens ja auch durchaus an. Allein das Wertvolle am Zungenreden ist ihm nicht wie der korinthischen Gemeinde das Mysteriöse und Unverständliche. Weder die Abweichung von der Natur noch von der Ordnung gilt ihm als Merkmal der Gegenwart des Geistes Gottes.

Ich fasse das Ergebnis zusammen. Wir haben mit der korinthischen Gemeinde zum erstenmal Gnostizismus in dem Sinne, daß eine den Glauben überbietende Gnosis, die auf Offenbarung beruht und deren Besitz die christliche Vollkommenheit ausmacht, als das Wesen des Christentums gilt. Mit dieser Gnosis ver-

bindet sich eine Frömmigkeit, die die Momente der Beugung und der Furcht, besonders der Furcht vor dem satanischen Reiche und der von diesem ausgehenden Verführung mit Bewußtsein von sich stößt. Aus dieser Verachtung der Furcht ergibt sich ein Libertinismus, der den Kanon der Freiheit vom Gesetz auf das ganze sexuelle Gebiet ausdehnt. Dieser Libertinismus hat eine Askese zur Seite, die innerlich mit ihm verbunden ist durch dieselbe dualistische Auffassung von Geist und Natur. Weil die Natur nicht als göttlich gilt, so wird die Auferstehung geleugnet. Als entscheidendes Merkmal des Geistes gelten diejenigen seiner Äußerungen, die sich von der Natur am weitesten entfernen. Mit der Natur gilt auch die natürliche Ordnung in der Gemeinde als aufgehoben. Diese in sich einheitliche Art der Frömmigkeit erklärt sich in allen ihren Äußerungen aus einer Überspannung der mit dem Geiste gegebenen Freiheit. Wir nennen sie daher Schwarmgeisterei oder Enthusiasmus. Diese ganze Frömmigkeit erklärt sich als eine Wirkung der Christuspartei.

Viertes Kapitel.

Die Geltung des Gesetzes nach Paulus.

Sieht man von den Gegnern des Paulus im Kolosserbrief und von den Irrlehrern der Pastoralbriefe ab, die einer besonderen Untersuchung bedürfen, so finden sich auch außerhalb der Korintherbriefe gelegentliche Spuren davon, daß Paulus mit libertinistischen Gegnern zu tun gehabt hat. Deutliche Anzeichen finden sich schon im Römerbrief.

Röm. 3, 5—8. Nach dem paulinischen Evangelium richtet die menschliche Ungerechtigkeit die göttliche Gerechtigkeit auf, sie gibt Gott Gelegenheit, seine Gerechtigkeit zu beweisen. Daraus läßt sich nun der Schluß ziehen, daß es ungerecht ist, wenn Gott über die Sünde zürnt. Für Paulus selbst ist dieser Schluß eine Lästerung. Gott ist gerecht, diese Gewißheit liegt im Gottesgedanken selbst. Er ist der Weltrichter, und sein Urteil ist deshalb unter allen Umständen im Recht. Noch einmal läßt der Apostel den Gegner zu Worte kommen, V. 7. Der Einwand V. 7 ist dem V. 5 durchaus parallel. Heißt es dort: „Unsere Ungerechtigkeit legt Gottes Gerechtigkeit dar," so heißt es hier: „Gottes Wahrheit nimmt überhand durch meine Lüge." Hier spricht nicht Paulus, sondern er läßt den Gegner reden, mit dem er verhandelt, und er läßt ihn noch einmal einen ähnlichen Schluß aus dem paulinischen Evangelium ziehen wie V. 5. Paulus selbst hat ja gesagt, V. 4, daß jeder Mensch vor Gott als Lügner stehen sollte, so daß Gott allein als der wahrhaftige dasteht. An der menschlichen Lüge, d. h. am menschlichen

Unglauben, V. 3, offenbart sich die göttliche Wahrheit, d. h. seine Treue, am vollkommensten. So dient die menschliche Sünde der göttlichen Gnade, und gibt ihr Anlaß, sich in ihrer ganzen Größe zu offenbaren. Auch die Sünde tritt als Mittel in die göttlichen Zwecke ein. Daraus läßt nun Paulus seinen Gegner den Schluß ziehen: „Wie kann ich, der ich durch meine Sünde Gott Gelegenheit gebe, seine Gnade zu offenbaren, dann noch als Sünder gerichtet werden?" Auch mit seiner Sünde dient der Mensch Gott, und damit scheint der Schuldgedanke aufgehoben zu sein. Müßte es nicht vielmehr so sein, fährt V. 8 fort, daß man sagen müßte: „Laßt uns das Böse tun, damit das Gute herauskomme." So sagt Paulus, werden wir verlästert, und so sagen einige, daß wir lehren. Es zeigt sich also, daß dem Apostel eine Gnadenlehre zum Vorwurf gemacht wird, nach der die Gnade zum Motiv der Sünde wird, und rein logisch läßt sich in der Tat dieser perverse Schluß aus seiner Gnadenlehre ziehen. Dies gibt seinen judaistischen Gegnern ein scheinbares Recht, gegen seine Gnadenlehre zu protestieren. Sie führt zum Libertinismus.

Nun handelt es sich aber nicht nur um eine abstrakte Möglichkeit. Der Kampf seiner judaistischen Gegner ist darum so scharf, weil dieser Schluß wirklich gezogen ist. Es gibt Libertinisten, die sich auf die paulinische Gnadenlehre berufen, und zu diesen rechnen die judaistischen Gegner des Paulus auch ihn. Nur so ist der Schlußsatz zu erklären: „Deren Gericht ist gerecht." Denn dieses Urteil kann sich nicht auf die judaistischen Gegner des Paulus beziehen, sondern nur auf die, die so sagen, denn diese sind das logische Subjekt des vorhergehenden Satzes. Paulus schlägt diesen Mißbrauch seiner Gnadenlehre ebenso mit einer Berufung auf das göttliche Gericht nieder, wie vorher V. 6. Es gibt tatsächlich eine solche Verdrehung seiner Gnadenlehre, wirklich Leute, die sie in libertinistischem Sinne mißbrauchen. Mit ihnen wird nicht disputiert. Paulus gibt sie dem



göttlichen Gericht anheim. In diesem Mißbrauch der Gnadenlehre liegt eine Bosheit, der mit keiner Dialektik mehr beizukommen ist.

Von ähnlichen Gegnern spricht Röm. 16, 17—20. Paulus warnt die Gemeinde vor solchen, die Spaltungen und Verführungen gegen die Lehre anrichten, welche die Gemeinde gelernt hat. Ihnen sollen sie aus dem Wege gehen. Es scheint hiernach, daß diese Gegner noch nicht in die Gemeinde eingedrungen sind, mag das Kapitel sich nun an die römische Gemeinde oder an die Gemeinde von Ephesus richten. Es handelt sich also um solche Irrlehrer, die gegen die christliche Predigt auftreten, mit der die Gemeinde begründet ist. Paulus unterscheidet dabei nicht seine Lehre von der gemein-christlichen. Sie sind nicht wie die Judaisten die Gegner seines Evangeliums, sondern er beurteilt sie als Gegner jeder christlichen Predigt überhaupt. Sie selbst machen natürlich den Anspruch, Christen zu sein. Sie treten innerhalb der christlichen Gemeinde auf und richten Spaltungen an. Sie sind Verführer, *σκάνδαλα*. Da sie sich gegen die Lehre wenden, so treten sie selbst auch mit einer Lehre auf; worin die besteht, wird nicht gesagt. Sie werden nur dadurch charakterisiert, daß sie nicht Christus dienen, sondern ihrem Bauche. Dabei kann nicht an die Beschneidung gedacht sein. Diese nennt Paulus niemals einen Bauchdienst. Er würde dann etwa sagen: „Sie dienen nicht Christus, sondern dem Gesetz," oder allenfalls: „dem Fleische". Auch an Speisegesetze kann nicht gedacht sein, da man die Enthaltung von Speisen nicht Bauchdienst nennen kann. Das zweite Merkmal sind die schönen Worte und die süßen Reden, mit denen sie harmlose Leute betrügen. Die Irrlehre tritt also in verführerischer Form auf. Auch das klingt nicht, als wenn es sich um judaistische Gegner handelt. Das Gesetz wird als Knechtschaft charakterisiert, von den Gemeinden als Joch aufgelegt. Die Romisten treten streng und hart auf und machen Eindruck,

indem sie Furcht vor der Übertretung des Gesetzes erwecken. Hier aber handelt es sich um Verführer, die durch eine einschmeichelnde Lehre harmlose Leute zu ihrem eigenen Bauchdienst herüberziehen wollen. Es sind also Irrlehrer, die dem groben, physischen Genuß frönen und dadurch, daß sie dieses Recht theoretisch begründen, auch andere dazu verführen, d. h. wir haben hier wiederum eine libertinistische Richtung vor uns. Noch hat Paulus seine Freude an der Gemeinde. Sie ist der Verführung noch nicht verfallen. Er hält aber diese Warnung für nötig, weil er will, daß sie weise sind zum Guten und einfältig zum Bösen. Durch dieses Wort wird der Anspruch auf Weisheit eingeschränkt. In bezug auf das Böse sollen sie ihre Einfalt bewahren. Die Mahnung wird dann verständlich, wenn es sich um eine Gnosis handelt, die sich rühmt, ihr Wissen auch auf das Böse auszudehnen. Daher fordert Paulus, daß die Gemeinde dem Reiz, auch das Böse zu kennen, widerstehen müsse. Aus der Gefährlichkeit dieser Verirrung erklärt sich die Schärfe, mit der Paulus schließt: „Der Gott des Friedens wird den Satan in Eile unter euren Füßen zermalmen.“ Als satanisch beurteilt er sonst den judaistischen Nomismus nicht. Er ist fleischlich. Hier dagegen handelt es sich um eine satanische Verführung, um Geist, um Freiheit und Weisheit, jedoch um solche, die von unten kommt. Des Satans wird die Gemeinde nicht allein Herr. Der Sieg über ihn ist Gottes Werk.

Die ähnliche Charakteristik der Gegner Phil. 3, 18 ff. zeigt, daß wir hier dieselbe Verirrung vor uns haben. Paulus bittet hier die Gemeinde, ihn sich in ihrem Wandel zum Vorbild zu nehmen. Denn es wandeln viele so, daß er sie schon oft als Feinde des Kreuzes Christi hat bezeichnen müssen. Ihr Ende ist die Verdammnis, ihr Gott ist der Bauch, ihre Ehre suchen sie in der Schande, ihr Verlangen richtet sich auf das Irdische. Diese Charakteristik paßt ebensowenig auf die judaistischen Gegner des Apostels wie Röm. 16. Hier so wenig wie dort

kann an die Beschneidung gedacht sein, sondern nur an solche, die grobem physischen Genuß leben, und zwar mit religiöser Motivierung. Ihr Bauch ist ihr Gott. Sie leben nicht nur in Schande, sondern in dieser Schande suchen sie ihre Ehre, und ihr Begehren richtet sich auf irdische Dinge. So wenig man hierin die Eigenart des Nomismus erkennen kann, so genau paßt diese Charakteristik auf den Libertinismus, der seine Freiheit zur Sünde religiös begründet und gerade in ihr seinen Vorzug sieht. Diese gelten dem Apostel als verlorene Leute.

Aus einem so frühzeitigen Auftreten des Libertinismus in der christlichen Gemeinde erklärt sich nun auch die Erwähnung der *πορνεία* im Aposteldekret. Sie steht neben lauter Forderungen, die sich auf Speisen beziehen, und diese Nebeneinanderstellung moralischer und ritueller Gebote ist das Auffallende an dem Dekret. Schon Neander und Baur (Paulus I, 160) bemerken, es sei „sehr auffallend, daß neben den disziplinarischen und nur für eine bestimmte Zeit und für bestimmte Verhältnisse berechneten Verordnungen das für alle Zeiten geltende und auf etwas objektiv Sittliches sich beziehende Verbot der Unzucht vorkommt.“ Gegen die Erklärung Neanders, daß sich das Verbot auf die mit dem Kultus zusammenhängende Unzucht beziehe, hat Baur eingewendet: „Nur wer Unzucht überhaupt für etwas Indifferentes hielt, konnte sie auch beim heidnischen Götzendienst für etwas Erlaubtes halten“ (161).

Schon Baur hat daher die Erklärung von Gieseler angenommen, daß sich der Ausdruck auf verbotene Ehegrade beziehe. Diese Erklärung hat auch Ritschl (Altkatholische Kirche 2. Aufl. 129) angenommen, und seitdem ist sie zur Tradition geworden (vgl. Wendt, Apostelgeschichte, z. d. St.). Auch Ritschl macht dafür geltend, daß „es der Zusammenhang unmöglich mache, das Wort im gewöhnlichen umfassenden Sinne zu verstehen.“ Im ganzen Aposteldekret findet man dann „die Bedingungen, unter denen die Israeliten die Proselyten des Tores unter sich

aufnahmen“ (Ritschl). Ritschl führt für diese Kombination zwei Stellen aus den Rekognitionen an. Die ersten Parallelen zum Aposteldekret finden sich nun aber im 1. Korintherbrief und Apok. 2, 14 u. 20 bei den Nikolaiten. Bei den Nikolaiten stehen das Essen von Götzenopferfleisch und *πορνεία* nebeneinander. Hier ist nun sicherlich nicht an verbotene Ehegrade gedacht, sondern es handelt sich um libertinistische Gnosis. Auch Weizsäcker (Apostol. Zeitalter 182) bemerkt, daß „der Genuß des Götzenopferfleisches mit der Unzucht nach Apok. 2, 19. 20 das Abzeichen eines gnostifierenden Libertinismus“ ist, und erinnert daran, daß ihn Justinus wie Irenäus als Irrlehre der Gnostiker verwirft.[1]) Ebenso nennt Justin sowohl das Essen des Götzenopferfleisches c. Tr. 35 ed. Otto II, 116, andererseits den sexuellen Libertinismus als Kennzeichen der Gnostiker, Apol. 1, 26. Daß in diesen Zusammenstellungen von Götzenopfer und *πορνεία* nicht an verbotene Ehegrade zu denken ist, bedarf keines Beweises. Es handelt sich an allen diesen Stellen um den gnostischen sexuellen Libertinismus. Es liegt aber am nächsten, nach ihnen das Aposteldekret zu verstehen. *πορνεία* bedeutet also hier wie sonst einfach: Hurerei. Freilich ist es auffallend, daß sie unter den Stücken genannt wird, die den Heidenchristen überhaupt erst noch untersagt werden müssen, und neben Vorschriften, die sich auf das Essen beziehen. Mit einer Berufung auf die sogenannten „noachischen Gebote“ ist nun nichts mehr getan. Überhaupt kann das Edikt nicht diejenigen Stücke des Gesetzes meinen wollen, die allgemeine und dauernde Geltung behalten sollen.

---

[1]) Bei Irenäus findet sich beides nebeneinander I, 1, 12: *καὶ γὰρ εἰδωλόθυτα διαφόρως ἐσθίουσιν, μηδὲ μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἡγούμενοι. . . . . οἱ δὲ καὶ ταῖς τῆς σαρκὸς ἡδοναῖς κατακόρως δουλεύοντες τὰ σαρκικὰ τοῖς σαρκικοῖς, καὶ τὰ πνευματικὰ τοῖς πνευματικοῖς ἀποδίδοσθαι λέγουσιν.* Ebenso steht beides nebeneinander I, 26, 2. 19, 3: contemnere autem et idolothyta et nihil arbitrari, sed sine aliqua trepidatione uti eis: habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem, et universae libidinis.

Dagegen erklärt sich die Erwähnung der πορνεία im Dekret vollkommen, wenn es solche Stücke nennen soll, die man in den Heidengemeinden vermöge der anerkannten Freiheit vom Gesetz für berechtigt hielt, die aber ausdrücklich aus dem Gebiet des Erlaubten ausgeschlossen werden sollten. Daß unter diesen Stücken von allen „moralischen“ Verboten gerade und einzig das Verbot der πορνεία steht, wird dadurch begreiflich, daß es eine Richtung gab, welche gerade sie neben dem Götzenopferfleisch zu den durch die christliche Freiheit erlaubten Stücken rechnete. Wie das möglich war, das zeigt das Beispiel der korinthischen Gemeinde. Darum mußte neben den Speiseverboten gerade und allein die πορνεία genannt werden, während man Rauben, Stehlen und andere Sünden, die in den sogenannten „noachischen Geboten“ genannt werden, natürlich niemals mit Berufung auf die christliche Freiheit gerechtfertigt hat. Und nur solche Stücke will das Dekret nennen, und zwar einfach nebeneinander, gleichgültig, ob sie aus inneren oder aus äußeren Gründen zu verbieten waren. Das Dekret ist also ein Beweis dafür, daß es schon zur Zeit der ersten Missionsreise des Paulus eine libertinistische Richtung innerhalb der Heidenchristenheit gab. Sie hat sich also sofort in den heidenchristlichen Gemeinden gebildet. Schon nach der ersten Missionsreise des Paulus war es nötig, die Heidenchristen ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß das sexuelle Gebiet nicht unter die christliche Freiheit falle.

Um der in der Freiheitslehre liegenden Gefahr des Libertinismus vorzubeugen, hat Paulus die Lehre vom Gesetz in beständiger Rücksicht auf diese mögliche Verdrehung und in beständiger Abwehr dieser Gefahr dargestellt. Seine Stellung im Kampfe gegen den gesetzlichen Judaismus war deshalb besonders schwierig, weil er nicht nur gegen diesen zu kämpfen hatte, sondern sich gegen den Antinomismus wehren mußte, der sich an seine Freiheitslehre anschloß und deshalb beständig mit seinem Evangelium verwechselt wurde. Hieraus erklärt sich die Art,

wie Paulus seine Freiheit vom Gesetz begründet. Da sich die Freiheit nicht etwa auf das Zeremonialgesetz, sondern auf das ganze Gesetz bezieht, so hat er sich von vornherein gegen die Gefahr einer Verdrehung seiner Freiheitspredigt zu schützen. Für ihn selbst war Freiheit vom Gesetz ebensoweit vom Antinomismus entfernt wie vom Nomismus. Er nahm seine Stellung oberhalb dieses Gegensatzes. Vom Antinomismus ist er durch die Überzeugung getrennt, daß das Gesetz göttlich ist. Er macht in diesem Urteil auch keinen Unterschied zwischen dem mosaischen und irgend einem anderen Gesetz: das mosaische Gesetz ist nichts anderes, als die schriftliche Formulierung des einen und einzigen Willens Gottes. Und es ist für ihn nicht ein Nachteil, sondern ein Vorzug Israels, daß ihm dieses Gesetz nicht nur wie den Heiden in die Herzen geschrieben, Röm. 2, 15, sondern in fester Ausprägung in der Schrift gegeben ist, V. 20. Hiermit wird die Kenntnis des Willens Gottes zu einem festen und klaren Wissen.[1])

In der Überzeugung vom göttlichen Charakter des Gesetzes hat Paulus niemals geschwankt. Nicht nur der Römerbrief spricht sie aus, sondern auch der Galaterbrief setzt sie voraus. Ihm ist das Gesetz heilig, d. h. göttlich, nicht weltlichen, menschlichen, natürlich noch viel weniger dämonischen Ursprungs. Es ist gerecht und gütig, *δικαία καὶ ἀγαθή*, d. h. es entstammt einem gerechten und liebevollen Willen. Auch eine Spannung zwischen Gerechtigkeit und Liebe gibt es hier für ihn nicht. Es stammt nicht etwa nur aus der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch aus der göttlichen Liebe. Das jüdische Urteil, nach welchem die Gabe des Gesetzes eine Offenbarung der Liebe Gottes zu Israel ist,[2]) hat Paulus niemals bestritten. Das Gesetz ist pneumatisch, d. h. es stammt aus dem Geiste Gottes und trägt

---

[1]) Vgl. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II, S. 26.
[2]) Vgl. Meine Schrift „Die Liebe im Neuen Testament", S. 3 ff.

den Geist Gottes in sich.[1]) Es ist inspiriert. Darum ist die Zustimmung zum Gesetz der erste Satz seiner Predigt. Sie beginnt mit der Predigt des Gesetzes, d. h. sie ist genau wie die Predigt Jesu zunächst Bußpredigt. Es ist ein totales Mißverständnis von Römer 2, wenn man diese Ausführungen so versteht, als ließe Paulus den jüdischen Satz von der Geltung des Gesetzes hier nur dialektisch gelten, um ihn dadurch ad absurdum zu führen, daß er seine Konsequenzen zieht. Unmöglich kann der Hinweis auf das Gericht nach den Werken Röm. 2 nur dialektische Bedeutung haben. Daß ihm diese Ausführung ernst gemeint ist, ergibt sich schon daraus, daß die Predigt vom Gericht nach den Werken ja ein feststehendes Stück seines Evangeliums ist, welches er mit der ganzen Gemeinde teilt. „Nach meinem Evangelium richtet Gott den Menschen nach den Werken.“ Mit dieser Versicherung schließt er diese Ausführungen offenbar deshalb, weil man aus naheliegenden Gründen schon damals wie heute diesen Satz für unvereinbar mit seinem Evangelium hielt. Er versichert daher ausdrücklich, daß die Erwartung des Gerichts nach den Werken zu seinem Evangelium gehört. Eben deshalb muß er ja auch nur daran erinnern, daß auch die Heiden ein Gesetz haben und also an diesem Maßstab gerichtet werden können. Weil das Gesetz die Offenbarung des einen und einzigen allgemeingültigen Willens Gottes ist, so bildet es für Paulus den Maßstab, nach welchem Gott den Menschen beurteilt, nach dem er also auch sich selbst zu beurteilen hat. Und an dieser Geltung des Gesetzes ändert die Freiheit vom Gesetze nichts. Paulus findet darin auch keinen Widerspruch gegen sein Freiheitsbewußtsein. Die Zustimmung zum Evangelium gründet sich bei Paulus nicht etwa auf eine Bestreitung des Gesetzes, sondern auf eine Anerkennung seines Rechtes, seiner Gültigkeit und Göttlichkeit. Einen Glauben,

[1]) Pfleiderer, Paulinismus, S. 90.

der darin seinen Grund und sein Recht sucht, daß das Gesetz nicht Gottes Wille ist — einen solchen Glauben gibt es für Paulus nicht.[1]) Die Voraussetzung für jeden Glauben ist die Beugung unter das Urteil des Gesetzes und sein Recht. Darum erzwingt er Röm. 2 zunächst diese Anerkennung des Gesetzes. Dies ist die unerläßliche Bedingung für das Verständnis des Evangeliums. Die Ausflüchte, mit denen der Jude sich darüber tröstet, daß er das Gesetz nicht erfüllt habe, müssen zunächst zum Schweigen gebracht werden, weil sie die Nötigung zum Glauben, die in der Sünde liegt, hemmen.

Nicht anders urteilt Paulus im Galaterbrief. Es ist schon an sich unwahrscheinlich, daß er in diesem fundamentalen Stück seiner Frömmigkeit, in der Stellung zum Gesetz, geschwankt haben sollte. Wenn er über das Gesetz nicht nur einen einzigen Gedanken gehabt hat, sondern eine Fülle von Gedanken, so ist damit doch nicht gesagt, daß seine Gedanken über das Gesetz einander widersprechen und aufheben. Ist das Gesetz durch Engel gegeben, so ist eben dies der Beweis, daß es von Gott stammt, denn Engel sind ihm Gottesboten. Freilich ist damit auch gesagt, daß das Gesetz nicht das letzte und höchste Wort Gottes ist.[2])

Auch was Paulus übereinstimmend im Römer- und Galaterbrief über die Wirkung des Gesetzes sagt, erklärt sich nur aus diesem seinen göttlichen Ursprung. Eben weil es göttlich ist und der Mensch fleischlich, hat es die Röm. 7 beschriebene Wirkung: Es tötet.[3]) Die Lehre vom Gesetz ist bei Paulus eine genaue Parallele zu seiner Lehre vom Evangelium. Beide sind Gottes Wort, das eine sein forderndes und strafendes, das andere sein vergebendes und gebendes. Daß das Gesetz Gottes Wort ist, zeigt sich ebenso wie beim Evangelium darin, daß es K r a f t ist.

---

[1]) S c h l a t t e r, Der Glaube im Neuen Testament, 3. Aufl., S. 331.
[2]) Vgl. H o l t z m a n n, a. a. O. S. 30.
[3]) S c h l a t t e r, a. a. O. S. 331.

Kraft ist das Merkmal Gottes. Der Mensch dagegen, das Fleisch, ist schwach. Wie das Evangelium sich über das prophetische Wort dadurch erhebt, daß es die Errettung nicht nur verheißt, sondern selbst rettet, daß es die Kraft Gottes zur Errettung ist, Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 18. 24, und also jetzt schon rettet, ins Himmelreich versetzt und mit dem Geist begabt, so beweist das Gesetz seinen göttlichen Charakter dadurch, daß es die Strafe nicht nur androht, sondern daß es selbst straft. Wie das Evangelium rettet, so richtet das Gesetz. Richten ist aber ebensogut wie Retten für Paulus eine göttliche Funktion. Es verhängt die göttliche Strafe, die Todesstrafe, und es vollstreckt sie. „Ich starb durch das Gesetz." Gerade daß das Gesetz, obgleich es nur ein Wort ist, tötet, sowie das Evangelium, obwohl nur ein Wort, ewiges Leben gibt, gerade dies ist ein Beweis seines göttlichen Ursprungs und seiner göttlichen Kraft. Freilich nennt Paulus das Gesetz im Unterschied vom Evangelium schwach. Aber die Schwäche, die das Gesetz nicht in sich, sondern durch das Fleisch hat, besteht darin, daß es wohl den Menschen, nicht aber die Sünde zu töten vermag. Die Sünde macht es lebendig und tötet dadurch den Menschen. Dies ist göttliche Kraft und göttliche Absicht. Wie das Evangelium schon jetzt lebendig macht und nicht erst einst, so tötet das Gesetz sofort. Die Drohung erfüllt sich buchstäblich, daß der Mensch an dem Tage, an dem er sündigt, stirbt. Dieser Tod wird Röm. 7 beschrieben. Wer durchs Gesetz gerichtet ist, ist innerlich getötet und sehnt sich nur nach dem leiblichen Tod, Röm. 7, 24, sowie der vom Evangelium Errettete nur noch die Auferweckung des Leibes erwartet, 8, 23.

In jeder Beziehung bildet die Lehre vom Gesetz ein negatives Gegenstück zur Lehre vom Evangelium. Beide beweisen ihre Göttlichkeit, ihren Ursprung aus dem Geiste dadurch, daß sie wirken, was sie sagen. Und die Anerkennung des göttlichen Gesetzes bildet nicht nur die Voraussetzung des Evangeliums,

sondern das Evangelium selbst ist Anerkennung des Gesetzes. Im Evangelium ist Gottes Gerechtigkeit offenbar, weil sie im Kreuze Christi offenbar ist, Röm. 1, 17; 3, 21. Gesetz und Gerechtigkeit gehören für Paulus zusammen. Erfüllung des Gesetzes ist Gerechtigkeit, und Bestreitung des Gesetzes Ungerechtigkeit. Diese Stellung des Gesetzes ist bei Paulus also nicht etwa als ein Rest aus seiner jüdischen Vergangenheit zu beurteilen. Seine Stellung zum Gesetz ist gar nicht jüdisch. Röm. 2 und Gal. 3 wird gerade die jüdische Stellung zum Gesetz bekämpft. Diese, die jüdische Erwartung der Gnade, wird Röm. 2, 3 ff. geschildert. Der Jude beruft sich seiner Gesetzesübertretung gegenüber auf die Güte und Geduld Gottes. Sie besteht darin, daß er die Gesetzesübertretung duldet. Gegen diese Vorstellung von der Gnade Gottes protestiert Paulus. Sie besteht nicht darin, daß er es nicht genau nimmt mit der Sünde. Der Standpunkt des Paulus sowohl Röm. 2 wie Gal. 3 ist nicht der jüdische, sondern vielmehr der der Bergpredigt. Paulus toleriert das Gesetz nicht nur. Sein Verhältnis zum Gesetz ist nicht das der Pietät. Er übernimmt es nicht bloß; vielmehr enthält seine Betonung des Gesetzes in derselben Weise eine Kritik der jüdischen Stellung zum Gesetz wie die Bergpredigt. In der Anerkennung des Gesetzes überbietet er das Judentum. Die Gnade Gottes besteht ihm nicht in einem Dispens vom Gesetz. Am stärksten wird das Gal. 3, 10 ausgedrückt: „Verflucht ist jeder, der nicht bleibt in allem, was geschrieben ist im Buche des Gesetzes, es zu tun." Also die Stellung des Paulus zum Gesetz ist eine Wiederholung der Stellung Jesu. Wenn er von Jesu Verhältnis zum Gesetz spricht, so beschreibt er darum auch nur sein positives Verhältnis zum Gesetz, Gal. 4, 4. Weil der Sohn Gottes im Fleische erschienen ist, so steht er unter dem Gesetze, die Freiheit Jesu vom Gesetz, die er nach den Evangelien während seines Lebens ausgeübt hat, kommt hier gar nicht zur Darstellung. Indem er sich unter Gott stellt, und seine

Liebe zu Gott zum Gehorsam wird, stellt er sich unter das Gesetz. Er erkennt es nicht nur theoretisch an, sondern durch seine Tat. Aber wie immer, so geht auch in dieser Beziehung der Blick des Apostels schnell über das Leben Jesu fort auf seinen Tod. Vor allen Dingen ist der Tod Jesu eine Beugung Jesu unter das Gesetz. Er erkennt dadurch den Fluch des Gesetzes an, indem er ihn auf sich nimmt. Das Kreuz Christi ist eine Bestätigung nicht nur der Forderung des Gesetzes, sondern des Urteils des Gesetzes. Durch sein Kreuz gibt er dem Urteil des Gesetzes recht. Um diesen Gedanken auszudrücken, nennt Paulus den Tod Jesu und also auch das Evangelium, dessen Inhalt ja der Gekreuzigte ist, Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Erst im Kreuze Christi und dem Evangelium ist die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden. So falsch es war, in diesen Worten Gerechtigkeit Gottes als Strafe aufzufassen, ebenso einseitig ist es, sie als Gnade zu deuten. Gerechtigkeit ist bei Paulus nur da, wo die Forderung des Gesetzes erfüllt wird. Der Tod Christi aber ist für ihn die Erfüllung der Forderung des Gesetzes. Hier ist eine Gnade offenbar, die das Recht Gottes und des Gesetzes anerkennt und bestätigt, die das Gesetz nicht verneint, sondern bejaht, eine Liebe, die zugleich Gerechtigkeit ist und nicht etwa *προσωποληημψία*, *χάρις* und *ἄφεσις*, nicht nur *πάρεσις* der Sünden. Denn die Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit, dem „Maß der Gnade" und dem „Maß des Rechtes", hört eben bei Paulus auf, und darum ist Christi Kreuz sowohl Offenbarung der Liebe Gottes und also Versöhnung, Röm. 5, 8 ff., als auch Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und deshalb Rechtfertigung. Damit ist die Gnade auch Bestätigung des Zornes Gottes ebenso wie eine Übernahme des Fluches des Gesetzes. Durch sein Kreuz gibt Christus dem Zorne Gottes recht und bestreitet ihn nicht etwa. Für Paulus ist ja das Kreuz Christi zunächst nicht Gnade, sondern Tod, Offenbarung des Zornes Gottes in und mit der Offenbarung

seiner Liebe. Mit ihm ist die Welt, das Fleisch, das Ich, der alte Mensch, die Sünde getötet, d. h. von Gott verurteilt. Das Kreuz Christi ist daher eine solche Gnade, die zugleich Gericht ist, durch die also die Sünde zugleich verziehen und verurteilt wird. Es gibt eine solche Art der Gnade, die die Verurteilung der Sünde nicht in sich schließt. Diesen Gnadengedanken weist Paulus Röm. 2, 3 ff. ab. Die Gnade aber über den Gläubigen, die zugleich Verurteilung seiner Sünde ist, diese nennt Paulus Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, weil durch sie dem Gesetze recht gegeben wird. Darum ist auch das Evangelium Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Es bedarf für Paulus freilich nicht zu seiner Ergänzung des Gesetzes. Wie das Gesetz nicht neben das Kreuz Christi tritt, als bedürfe die Gemeinde neben dem Kreuze Christi, welches etwa den Glauben begründe, zum Schutze vor der Sünde noch das Gesetz. Diese Besorgnis, als sei das Kreuz nicht durch sich selbst Schutz vor der Sünde, heißt für Paulus, Christum zu einem Sündendiener machen. Aber das Evangelium mit seinem Inhalte, dem Kreuze Christi, bedarf der Ergänzung durch das Gesetz nur deshalb nicht, weil es ja das Gesetz selbst in sich trägt. Christus ist Ende des Gesetzes, weil er es erfüllt hat. Und das Evangelium löst das Gesetz ab, weil es dasselbe in sich aufgenommen hat. Es offenbart den gnädigen, aber auch den fordernden und strafenden Willen Gottes, also offenbart es das Gesetz. Dazu mußte Christus sterben, damit die Rechtssatzung des Gesetzes erfüllt würde.

Daher kann Paulus die Darstellung des Todes Jesu im Römerbriefe schließen mit den so viel behandelten und oft mißverstandenen Worten: „Heben wir nun also das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Vielmehr richten wir das Gesetz auf.“ Weiß bemerkt zu dieser Stelle: „Allein, daß seine Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben das mosaische Gesetz, sofern es Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit war, beseitige, konnte Paulus nicht leugnen.“ Er schließt daraus, daß es sich

gar nicht um das mosaische Gesetz handle, sondern „daß er durch seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit eine Gottesordnung feststelle, sofern er die in der Geschichte Abrahams vorbildlich festgestellte Ordnung einer Rechtfertigung allein durch den Glauben zur Geltung bringt.“ Abgesehen davon, daß sich der Unterschied zwischen dem artikellosen und dem artikulierten νόμος, der hauptsächlich dieser Stelle wegen aufgestellt worden ist, nicht halten läßt, — wäre auch hiermit eine ganz leere, rein formale Behauptung aufgestellt, deren Veranlassung und Bedeutung nicht einzusehen ist. Es liegt Paulus nicht daran, daß er irgend eine Gottesordnung aufrichtet, sondern das Gesetz, die eine Gottesordnung, die es allein gibt. Ob das Kreuz Christi sie bestätigt oder beseitigt, darum handelt es sich. Für Paulus folgt das Recht seiner Behauptung aus seiner Deutung des Kreuzes Christi. Eben weil ihm das Kreuz Christi Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist, darum ist es nicht Aufhebung, sondern Aufrichtung des Gesetzes. Die zahlreichen Versuche, diesen Sinn des Wortes zu umgehen und dem Wort Gesetz entweder nur einen formalen Sinn zu geben oder einen anderen, als er bei Paulus sonst immer hat, sind nur dann möglich, wenn man diesen Gegensatz des paulinischen Evangeliums gegen allen Antinomismus nicht beachtet. So sagt z. B. Weiß: „Wenn dagegen seit Augustin die Ausleger, welche den Apostel die Behauptung dieses Verses erst in Kap. 6 ff. ausführen lassen, hier die Folgerung fanden, daß Paulus die verbindliche Kraft des im mosaischen Gesetz offenbarten göttlichen Willens aufhebe, so konnte das aus seiner Rechtfertigungslehre vernünftigerweise in diesem Zusammenhang wenigstens nicht gefolgert werden, da ja Paulus die Rechtfertigung aus Gesetzeswerken nicht verworfen hatte, weil diese nicht gefordert wurden, sondern weil sie nicht vorhanden seien.“ Allein schon die Geschichte der Exegese beweist, daß Paulus oft genug so verstanden worden ist, und die ganze bisherige Darstellung liefert den Beweis, daß seine Freiheitslehre

als Abschaffung des Gesetzes verstanden worden ist. Das Wort setzt voraus, daß dem Apostel der Vorwurf gemacht worden ist, er gebe das Gesetz auf. Er entgegnet dem nicht nur, daß er es stehen lasse, sondern daß er es aufrichte.

Nicht die Mißverständnisse, denen Paulus hier begegnen muß, sind das eigentliche Problem, sondern seine Behauptung, daß er das Gesetz aufrichte. Diese ist denn auch der eigentliche Grund der verschiedenen Deutungen, die diese Stelle gefunden hat. Die Auffassung, welche diese Stelle lediglich formal deutet, daß das Gesetz hier eine objektiv gültige Gottesordnung überhaupt sei, die auch so scharfsinnige Ausleger des Paulus wie Hofmann und Holsten vertreten, findet nicht nur im Sprachgebrauch des Apostels keine Bestätigung, sondern läßt ihn etwas sachlich ganz Bedeutungsloses sagen. Aber auch die Deutung von Lipsus, das Gesetz komme hier als Offenbarungsurkunde in Betracht und Paulus bezeuge, „daß die Glaubensgerechtigkeit in der Tat schon von dem Gesetz und den Propheten bezeugt sei," auch diese ist nicht möglich. Abgesehen davon, daß es sich um die Frage, wie Paulus zur Schrift steht, gar nicht handelt, müßte dann nicht *νόμος*, sondern *γραφή* gesagt sein. Daß er sich mit der Schrift in Widerspruch setze, könnte nicht mit *νόμον καταργεῖν*, daß er sie auf seiner Seite habe, nicht mit *νόμον ἱστάνειν* ausgedrückt werden.

Die Behauptung des Paulus wäre an dieser Stelle freilich auffallend, wenn sie wirklich erst Kap. 6 ff. bewiesen würde, wenn sie also nur sagen sollte, daß der Glaube die Kraft zur Gesetzeserfüllung gibt. Aber Paulus kann schon jetzt, nachdem er vom Kreuze Christi gesprochen hat, in der Meinung, daß die Antwort auf seine Frage schon gegeben ist, fragen: Schaffen wir also das Gesetz ab? Nach seiner Meinung hat er durch seine Worte über die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Kreuze Christi schon gezeigt, daß er das Gesetz aufrichte. Durch den Glauben kann das Gesetz nur darum aufgerichtet werden, weil es durch das

Kreuz Christi aufgerichtet wird. Und daß dies in der Tat der Fall ist, hat er ja damit gezeigt, daß das Kreuz Christi Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist. Erst sein Evangelium verhilft dem Gesetz zur Geltung. Erst durch das Kreuz Christi ist es in seinem Rechte anerkannt. Denn erst Christus hat es vollständig erfüllt, während gerade die Juden, eben weil sie es nicht erfüllen, es in seiner Geltung beschränken oder bestreiten müssen.

Weil das Kreuz Christi Bestätigung des Gesetzes ist, so ist bei Paulus auch der Glaube in keiner Weise Bestreitung oder Verneinung, sondern Anerkennung des Gesetzes und seines Rechtes. Und nur durch diese Beugung unter das Gesetz, unter die Forderung und den Zorn Gottes kommt er zustande. Darum beginnt der Römerbrief mit der Verkündigung des Zornes Gottes, der sich auf jede Anomia bezieht. Jede Verneinung des Gesetzes ist für Paulus Sünde, und jede Sünde Verneinung des Gesetzes, d. h. Anomia. Denn das Gesetz ist der fixierte Ausdruck des göttlichen Willens, *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας*. Und es ist der Vorzug der Judenschaft, daß sie es besitzt, weil sie nun den Willen Gottes in formulierter, objektiv gesicherter Form bei sich hat.

Weil das Gesetz für Paulus etwas Göttliches ist, so gibt es für ihn auch keine eigenwillige Emanzipation vom Gesetze. Man würde seinen Gedankengang vollständig verkennen, wenn man ihn so auffassen wollte, als habe er sich durch eigene Erkenntnis von der Unzulänglichkeit des Gesetzes überzeugt und deshalb mit eigenem Willen von ihm abgewandt. Auch so kann man sich die Abwendung des Paulus vom Gesetz nicht erklären, daß er seine eigene Unfähigkeit zur Gesetzeserfüllung eingesehen und daraus die Unzulänglichkeit des Gesetzes geschlossen habe. Dagegen hat auch Holsten, trotz seines Interesses, die Bekehrung des Paulus psychologisch zu erklären, mit Recht protestiert. „Nur darf dieses Sündengefühl, dieser Gerechtigkeitshunger nicht schon zum Bruch

mit dem gottgeoffenbarten Gesetz führen. Denn dieser Bruch vollzieht sich in dem teleologisch-theistisch bestimmten Bewußtsein des Paulus erst, als nach seiner Christusvision, nach seiner Überzeugung, daß Jesus der Messias sei, Paulus .... diesen Kreuzestod als Offenbarung eines neuen Heilswillens Gottes, als neues Heilsprinzip und Neuen Bund begreift und damit den Alten Bund des Gesetzes von Gott selber aufgehoben erkennt." Der Beweis für diese Genesis der paulinischen Abwendung vom Gesetz ist seine ganze Lehre vom Gesetz. Wäre der Grund seiner Abwendung vom Gesetz die Einsicht in dessen Schwäche gewesen, so hätte er es fernerhin nicht als göttlich, nicht als Offenbarung beurteilt und seine Freiheit vom Gesetz nicht erst von Christi Tod abgeleitet, sondern er hätte ihm auf Grund seiner eigenen Erfahrung den Rücken gedreht. Dies würde für ihn Anomia sein. Mag der moderne Theologe sich die Entwicklung des Paulus so zurechtlegen, so darf man dabei doch nicht vergessen, daß jedenfalls der Apostel selbst seine Lebensgeschichte nicht so beurteilt. Seine Bekehrung ist kein Abfall vom Gesetz. Da das Gesetz göttlich ist, so kann auch nur Gott vom Gesetz befreien. Wie er das Gesetz durch Engel gegeben hat, so hat er durch seinen Sohn davon befreit. Ist es Gottes Wort, so ist es doch nicht sein letztes und höchstes Wort und darum auch nicht sein erstes. Die Geschichtsphilosophie, die hieraus entsteht und die Röm. 5 entwickelt ist, bildet eine Parallele zu der Psychologie von Röm. 7. Wie das Gesetz in einem Momente des Lebens in das Bewußtsein des Menschen eintritt und dem unbewußten und naiven Sündigen ein Ende macht, so ist es auch an einem späteren Moment in die Geschichte eingetreten mit demselben geschichtlichen Erfolg, der Röm. 7 psychologisch beschrieben ist. Und eben darum hat es auch im Lauf der Geschichte sein Ende. Es ist aber charakteristisch, daß Paulus sich für die Befreiung vom Gesetze nicht auf die Freiheit vom Gesetz beruft, die Jesus während seines Lebens geübt hat,

und auch nicht auf irgend ein in dieser Richtung gehendes Wort Jesu. Nicht durch sein Wort hat Jesus vom Gericht befreit, sondern durch sein Kreuz. Das neue Element im paulinischen Evangelium ist nicht die Freiheit vom Gesetz. Denn diese bildete ja schon ein wichtiges Stück der Lebensgeschichte Jesu. Neu ist bei Paulus, daß er diese Freiheit vom Gesetz im Tode Jesu begründet. Während Jesus in seinem Leben unter dem Gesetze steht, ist er durch seinen Tod aus der Gültigkeitssphäre des Gesetzes herausgetreten; und mit ihm die Gemeinde, die, wie an allen seinen Erlebnissen, so auch an seinem Tode und allem, was er für Christus selbst bedeutet, Anteil hat. Und eben in dieser Art der Befreiung vom Gesetz liegt eine Anerkennung der Göttlichkeit des Gesetzes.

Das Gesetz ist daher nicht nur einig mit Christus, sondern eben deshalb auch einig mit dem Geiste. Es ist das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus. Es faßt sich in das Liebesgebot zusammen, und in dieser Form bleibt es das Gesetz der Gemeinde. Denn Paulus meint keineswegs, daß das Liebesgebot derjenige Rest des Gesetzes sei, der auch noch in der Gemeinde gültig bleibe, während sich auf alles übrige die Freiheit der Gemeinde beziehe (oder gar, daß das Naturgesetz oder das Sittengesetz dieser in der Gemeinde noch geltende Rest sei!). Damit wäre er völlig mißverstanden. Er meint vielmehr, daß mit der Liebe das *ganze* Gesetz erfüllt ist, Gal. 5, 14. Liebe ist ihm, weil sie wirkliche Gesetzeserfüllung ist, auch Gerechtigkeit. Auch insofern kann Paulus von sich sagen, daß er durch sein Evangelium das Gesetz aufrichte. Das Kreuz Christi, der Geist, der Glaube und die Liebe, sie alle tragen die Zustimmung zum Gesetze in sich. Daher Gal. 5, 23 die auffallende Bemerkung, daß das Gesetz nicht wider die Früchte des Geistes sei. So etwas ist behauptet worden: Gesetz und Geist sind Gegensätze. Als ob das Gesetz gegen die Liebe wäre! Freilich: es erzeugt sie nicht. Aber wie könnte es wider sie sein!

Diese positive Stellung des Paulus zum Gesetz soll nicht beweisen, daß Paulus in seiner ganzen Lehre vom Gesetz beständig einen tatsächlichen Antinomismus im Auge habe. Aber sie zeigt, daß er ihn als eine mögliche Gefahr von vornherein abwehrt. Seine Lehre vom Gesetz und seine Freiheitspredigt trägt ebensosehr von vornherein einen Gegensatz gegen den Antinomismus in sich wie gegen den Nomismus. Sie ist auch nicht ein gemilderter Antinomismus. Auch hat Paulus den Antinomismus nicht aus Diplomatie abgewehrt oder erst dann, als er als eine wenn auch übertriebene Konsequenz sich an seine Freiheitslehre anschloß, sondern seine Lehre trägt einen ursprünglichen und eigenen Gegensatz gegen den Antinomismus in sich.

Dieselbe Absicht, einen Antinomismus, der sich mit der Gnadenlehre verbinden und durch sie begründen kann, von vornherein zu verhindern, zeigt die Ausführung Röm. 6. Aus der Erkenntnis, daß durch die Sünde die Gnade reich geworden ist, läßt sich der Schluß ziehen — und offenbar ist er gezogen worden —: Lasset uns bei der Sünde bleiben, damit die Gnade überreich werde. In diesem Antinomismus lag nun die Gefahr — und auch diese ist offenbar nicht nur eine abstrakte Möglichkeit geblieben —, daß der Nomismus als einziger Schutz gegen den Antinomismus sich empfahl. Beide Gefahren vermeidet Paulus mit Sicherheit. Er bekämpft den Antinomismus nicht dadurch, daß er etwa nachträglich dem Kreuze Christi als Schutz gegen die Sünde das Gesetz wieder hinzufügt. Für ihn bedarf das Kreuz Christi einer solchen Ergänzung nicht, als wenn es etwa nur eine „religiöse", aber keine „ethische" Wirkung hätte. Er bekämpft den Willen zur Sünde, der sich mit der Gnade Christi verbinden könnte, auch nicht dadurch, daß er ihn verbietet. Ihm ist es nicht möglich, aus der Gnade Christi diesen Schluß zu ziehen. Aber dieser Widerwille gegen den Libertinismus ist bei Paulus nicht nur etwas Persönliches, etwas subjektiv-psychologisch Begründetes, sondern er hat seinen Grund darin,

daß die Offenbarung der Gnade Gottes im Kreuze Christi liegt. Diese Art der Gnade schließt jeden Libertinismus aus. Darum verbindet sich auch mit dem urchristlichen Libertinismus zugleich eine Ablehnung des Gekreuzigten. Denn Christi Kreuz ist ja Tötung der Sünde. Für Paulus liegt daher im Glauben eine Befreiung vom Willen zur Sünde. Denn der Glaube ist ja nichts anderes als Zustimmung zum Kreuz Christi, Einwilligung in den göttlichen Willen, der sich im Kreuze Christi offenbart. Und diese göttliche Tat ist Verurteilung der Sünde. Darum schließt auch der Glaube an das Kreuz Christi einen Willen in sich, der die Sünde nicht will. Und zwar einen Willen, der sie vollkommen, definitiv und total verurteilt, der tot ist für die Sünde, frei von ihr.

Für Paulus haftet am Kreuze Christi nicht nur ein Verbot der Sünde, sondern es ist auch ein positiver Imperativ wie zum Glauben, so auch zum Gehorsam, zum Dienste Gottes, zur Liebe; die, die leben, sollen nun nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie starb. Erst mit dieser Erkenntnis ist der Antinomismus, der sich an die Gnadenlehre ansetzen kann, völlig überwunden. Aber zunächst beschäftigt uns hier der Gedankengang des Römerbriefes nur so weit, als er den Libertinismus bekämpft. Er setzt ihn deutlich voraus, denn er zeigt ja nicht nur, daß und wie durch Christi Kreuz der böse Wille zerstört und der Gehorsam und die Liebe erzeugt wird. Er hat es auch nicht nur mit einer Laxheit zu tun, die sich tatsächlich mit der Predigt der Gnade verbindet, sondern mit einer Lehre, die die Sünde theoretisch und bewußt mit der Gnadenlehre begründet. Der Galaterbrief zeigt dieselbe Sachlage. Hier verbindet sich die Gefahr mit dem Freiheitsbewußtsein. Die Freiheit kann zum Antrieb für das Fleisch werden, 5, 13. Es handelt sich also nicht um Sünden, wie sie sich überall und immer finden, sondern darum, daß die Freiheit vom Gesetz die positive Gefahr, ein Anlaß zur Sünde zu werden, in sich schließt. Aber

für Paulus gilt, daß die, die Christus gehören, damit das Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden kreuzigten. Also ein Glaube, der Zustimmung zum Kreuze Christi ist, ist damit auch Zustimmung zum Urteil des Gesetzes und schließt jeden Antinomismus und Libertinismus aus. Aber er muß ausdrücklich ausgeschlossen werden. Als Möglichkeit und Gefahr ist er unmittelbar mit der Freiheit vom Gesetz gegeben.

Die Sicherheit, mit der Paulus im Kampfe mit dem gesetzlichen Judaismus die Freiheit behauptet und im Kampfe mit dem Antinomismus an der Geltung des Gesetzes festgehalten hat und die Klarheit, mit der er beide Tendenzen miteinander zu vereinigen gewußt hat, bleibt für alle Zeiten vorbildlich.





